

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествоующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсенѣева, М. Артемѣева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасѣева, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Белемсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лѣба (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Опларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубенскаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Абгустина Якувизіака (Франція).

Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 43-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 43. АПРѢЛЬ — ІЮНЬ 1934 № 43.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

стр.

1. Н. Бердяевъ. — Многобожіе и націонализмъ 3
2. Н. Лосскій. — Видѣнія святыхъ и мистиковъ 17
3. Монахиня Марія. — Истоки творчества 35
4. Н. Зерновъ. — Православіе и англиканство 49
5. С. — Голоса христіанской совѣсти въ Германіи 62
6. А. Глазбергъ. — Въ обители семи ключей Богородицы ... 72
7. Новыя книги: Б. Вышеславцевъ — Georges Gurvitch.
L'Idée du Droit Social. В. В. Звѣнковскій — Basil Mathews
John R. Mott. World citizen. В. З. — Eine heilige Kirche . 78

МНОГОВОЖІЕ И НАЦІОНАЛИЗМЪ

I.

Тотъ странный на первый взглядъ фактъ, что въ нашу универсалистическую, планетарную эпоху произошла вспышка неслыханнаго націонализма, свидѣтельствуєтъ лишь о полярности человѣческой природы. Несостоятельны всѣ слишкомъ прямолинейныя и раціональныя истолкованія человѣческой жизни. И наиболѣе, конечно, несостоятельна теорія прогресса XVIII и XIX в. в. Не только индивидуальный человѣкъ, но и человѣческое общество очень легко переходитъ отъ одного полюса къ другому и очень легко всякое человѣческое движеніе переходитъ въ свою противоположность. Такъ, наприм., коммунистическій интернаціонализмъ въ Россіи очень легко можетъ обернуться совѣтскимъ націонализмомъ и это даже уже происходитъ. Политическія и соціальныя событія нашей эпохи должны вызывать изумленіе и недоумѣніе у людей привыкшихъ обо всемъ судить съ точки зрѣнія раціональныхъ принциповъ, которые имъ казались незыблемыми. Принципы просвѣщеннаго гуманизма, которые многимъ казались универсальными, совершенно опрокидываются въ наши дни. Но что значитъ современный націонализмъ, принимающій формы фашизма, съ болѣе углубленной, духовной точки зрѣнія? Онъ, конечно, означаетъ дехристіанизацию общества, которая впрочемъ началась давно и лишь сейчасъ вполне выявляется, и ихъ паганизацию, возвратъ къ языческому многобожію, нѣкогда побѣжденному и преодолѣнному христіанствомъ. Міровая война была уже борьбой разныхъ боговъ, бога нѣмецкаго, русскаго, французскаго, англійскаго, т. е. торжествомъ языческаго политеизма, продолжавшаго жить въ глубинномъ слоѣ коллективнаго подсознательнаго народовъ. Христіанизация и гуманизация человѣческихъ обществъ была совсѣмъ не такъ глубока, какъ могло казаться, часто она была лишь подавленіемъ и вытѣсненіемъ инстинк-

товъ, которые были загнаны внутрь. Націонализмъ, который я отличаю отъ признанія и утвержденія положительной цѣнности національности, есть реакція и возстаніе «природы» противъ «духа», стихійности противъ сознательности, эроса противъ этоса, коллективнаго противъ личнаго. Поскольку націи, стремящіяся оформить свое національное бытіе, встаютъ противъ навязываемаго имъ извнѣ «человѣчества», онѣ исходятъ изъ совершенно вѣрнаго положенія, что «человѣчества», какъ натурального факта, не существуетъ. «Общечеловѣческое» есть абстракція. Человѣчество, какъ положительная цѣнность, есть категорія духовная. Оно есть созданіе христіанства. Человѣчество связано съ Богочеловѣчествомъ. Поскольку гуманизмъ утверждаетъ человѣчество и и универсальную человѣчность, онъ утверждаетъ христіанскую истину, но отрываетъ ее отъ ея духовныхъ корней, лишаетъ ее духовной основы и потому часто деформируетъ ее. Въ чисто природномъ порядкѣ человѣкъ обреченъ на партикуляристическое національное существованіе, братство народовъ невозможно. Замиреніе и братство народовъ предполагаетъ воссозданіе духовнаго космоса, духовнаго универсализма, который существовалъ въ средневѣковьи и остатки котораго еще сохранились въ вѣка новой исторіи. Ни буржуазный космополитизмъ, ни социалистическій интернаціонализмъ не означаетъ такого духовнаго универсализма и потому такъ легко опрокидываются. Съ этимъ связана очень глубокая философская проблема. Универсальное совсѣмъ не есть общее. Общее означаетъ отвлеченіе отъ конкретной цѣлостности и къ нему примѣнима категорія числа. Между тѣмъ какъ универсальное совсѣмъ не означаетъ отвлеченія и къ нему категорія количества не примѣнима. Универсальное есть цѣлостное и недѣлимое качество и индивидуальное можетъ нести въ себѣ это качество. Единичная и неповторимая личнсть можетъ заключать въ себѣ универсальное, какъ положительное качество и достиженіе. Универсальное нельзя противопоставлять индивидуальному въ смыслѣ ихъ взаимоисключенія. Универсальное не исключаетъ индивидуальнаго, наоборотъ включаетъ его въ себѣ, какъ положительную ступень бытія. Общее же всегда есть отвлеченіе отъ индивидуальнаго, снятіе всѣхъ индивидуальных ступеней бытія. Универсальное есть положительное конкретное единство, общее же есть отрицательное абстрактное единство. Въ приминеніи къ національной проблемѣ это значитъ, что универсализмъ, утверждающій духовное единство человѣчества, есть положительное конкретное единство, включающее въ себѣ всѣ національныя индивидуальности, интернаціонализмъ же есть абстрактное единство, отрицающее эти національныя индивидуальности. Націо-

нализмъ есть обратный полюсъ интернаціонализма и такая же ложь. Націонализмъ есть возстаніе партикуляризма противъ универсализма, который понимается исключительно, какъ общее и отвлеченное. Такъ и должно быть, ибо націонализмъ есть натурализмъ и онъ не знаетъ челоѣчества, какъ духовнаго универсума. Націонализмъ есть натуральное язычество, которое идеализируется и экзальтируется, но духовно не просвѣтляется. Націонализмъ есть партикуляризмъ индивидуальнаго, которое не хочетъ знать аксіологическаго значенія духовнаго качества универсальнаго и знаетъ лишь ненавистное ему общее, общечелоѣческое, интернаціональное, абстрактное, противо-природное, но не сверхъ-природное. Нельзя нѣмцевъ заставить подчиниться «общему», но въ нихъ можетъ духовно пробудиться универсальное. Такова философская сторона проблемы. Природное язычество всегда будетъ возставать противъ «общаго», противъ «отвлеченнаго». Но оно можетъ быть просвѣтлено духовно-универсальнымъ. Французы потому находятся въ иномъ положеніи, что отвлеченное, общіе принципы гуманизма стали принадлежностью ихъ конкретной національной индивидуальности. Въ этомъ причина непониманія между французами и нѣмцами. Религіозная же сторона нашей проблемы вотъ что означаетъ: націонализмъ есть многобожіе, натуральное язычество, универсализмъ же утверждающій духовное единство челоѣчества есть единобожіе и не только единобожіе, но и боговочелоѣченіе. Поэтому никакого другого универсализма, кромѣ христіанскаго, по настоящему существовать не можетъ.

Универсализмъ, какъ духовная категорія, предполагаетъ просвѣтленіе и преображеніе индивидуализированной природной стихіи, въ данномъ случаѣ національной, народной. Въ исторіи есть универсализирующая и индивидуализирующая тенденція. Обѣ тенденціи правомѣрны и не должны исключать другъ друга. Но челоѣческая исторія постоянно колеблется между этими двумя полюсами и одна тенденція подавляетъ другую. Национальность, какъ индивидуализированная ступень природно-историческаго бытія, стоитъ между челоѣческой личностью и челоѣчествомъ, которое есть реальность и цѣнность не природнаго, а духовнаго порядка. Когда челоѣчество понимается не какъ положительное и конкретное универсальное, а какъ отрицательное и отвлеченное общее, то оно оказывается враждебно челоѣческой личности, оно ее обезличиваетъ и поглощаетъ. Совершенно также, когда национальность понимается не какъ подлежащая просвѣтленію и спиритуализаціи природная индивидуальность, обогащающее личное челоѣческое существованіе, а какъ верховная и абсолютная цѣнность, какъ идолъ и кумиръ, она

поглащаетъ, обезличиваетъ и даже истребляетъ личное человеческое существованіе. Народъ есть ступень, стоящая между личнымъ человеческимъ существованіемъ и существованіемъ единого человечества. Ступень эта является качествомъ обогащающимъ личное человеческое существованіе. Но на ступени этой можетъ обнаружиться возстаніе ирраціональной природной стихіи и противъ человеческой личности, какъ духа, и противъ человечества, какъ духа. Это возстаніе и есть націонализмъ. Человѣкъ — противорѣчивое и парадоксальное существо. Ошибочно думать, что все злое въ человеческой жизни есть проявленіе эгоизма. Наоборотъ, человѣкъ способенъ проявлять изумительное безкорыстіе и жертвоспособность во злѣ. Человѣкъ — религіозное животное и у него есть неистребимая потребность въ поклоненіи высшему, въ благоговѣніи къ святынѣ. И въ злѣ человѣкъ поклоняется не себѣ, а идеаламъ и кумирамъ, онъ способенъ совершенно пожертвовать своимъ человеческимъ для этихъ идеаловъ и кумировъ. Мы это и видимъ въ образованіи религіи націонализма и расизма, какъ и религіи коммунизма. Человѣческая личность падаетъ жертвой своего идолотворенія. Въ современномъ націонализмѣ, особенно нѣмецкомъ, сложно переплетается элементъ національный и расовый. Между тѣмъ какъ ихъ нужно очень различать. Раса есть категорія натурально-зоологическая. Она принадлежитъ пре-исторіи, хотя въ исторіи дѣйствуютъ послѣдствія вторженія расъ, совершенно измѣненныхъ цивилизаціей. Национальность же есть категорія культурно-историческая и она есть уже результатъ нѣкоторой спиритуализаціи природной стихіи. Когда въ XIX и XX вѣкѣ говорятъ о расахъ, о чистотѣ расы, о борьбѣ расъ, о миссіи расъ, то это всегда есть мифотворчество. Гобино былъ, конечно, творцомъ мифа объ арійской расѣ. Современная научная этнологія и антропологія не считаетъ возможнымъ говорить въ точномъ смыслѣ о расахъ, не признаетъ существованія чистыхъ расъ и предпочитаетъ не употреблять самаго выраженія «арійская» раса (*). Но мифотворчество играетъ огромную роль въ нашу эпоху, оно вліятельнѣе научныхъ теорій, заинтересованныхъ въ отвлеченной истинѣ, и мифъ о расѣ можетъ быть реальнымъ орудіемъ самоутвержденія національности. Мистика крови входитъ въ программу реальной политики и вдохновляетъ массы. Это еще разъ доказываетъ, какъ слабъ и беспомощенъ политическій раціонализмъ. Национализмъ чисто языческаго, теллурическаго происхожденія

*). См. напр., обобщающіе результаты современной науки о расахъ въ книгѣ Eugène Pittard «Les races et l'histoire. Introduction ethnologique a l'histoire».

и рациональные аргументы противъ него не убѣдительны. Народъ есть природа, которая должна быть превращена въ культуру. Но когда природа дѣйствуетъ какъ стихійная сила, то она менѣе всего склонна слушать аргументы отъ разума. Побѣдить ея ярость и бурный разливъ можетъ лишь сверхразумная духовная сила. Національная стихія для христіанства есть природная данность, которая подлежитъ спиритуализаціи, должна быть подчинена велѣніямъ духа. Тома Аквинатъ говоритъ, что благодать не отрицаетъ природу, а преобразуетъ ее. Христіанство не можетъ отрицать и игнорировать природной данности, оно дѣйствуетъ въ ней. Духъ не противопоставляетъ себя природѣ, а означаетъ достиженіе природой иного качества существованія. Это очень важно понять для опредѣленія отношенія христіанства къ національности и націонализму. Посмотримъ теперь, какъ исторически сложились эти отношенія.

II.

Христіанство вошло въ міръ, когда были преодолены племенные, кровно-національныя, партикуляристическія религіи и было достигнуто объединеніе человѣчества въ эллинистической культурѣ и въ міровой римской имперіи. Присущая язычеству связь между «національнымъ» и «религіознымъ» была разорвана и это было преодоленіе многобожія. Многобожію племенъ, родовъ, городовъ, національностей былъ противопоставленъ христіанскій универсализмъ и христіанскій персонализмъ. Универсализмъ и персонализмъ идутъ рядомъ. Христіанство не есть откровеніе для племени, для націи, христіанство есть откровеніе для всего человѣчества, для вселенной и для всякой человѣческой души, для всякой личности. Поэтому христіанство есть преодоленіе не только языческаго партикуляризма, но и еврейскаго національнаго мессіанизма. *Христосъ былъ распятъ во имя націонализма, не только еврейскаго націонализма, какъ часто толкуютъ, но и всякаго націонализма, русскаго, нѣмецкаго, французскаго, англійскаго.* Человѣческая личность духовно освобождается отъ кровно-племенной религіозной связи, ея отношеніе къ Богу опредѣляется не черезъ расу, не черезъ національность, не черезъ природное общество, а черезъ духовное общество, т. е. черезъ церковь. Натуральныя родовыя связи въ христіанствѣ замѣняются связями духовными. Съ другой стороны христіанство утверждаетъ духовный универсализмъ. Нѣтъ эллина и нѣтъ іудея. Это совершенно новое сознаніе, чуждое язычеству и юдаизму. Этимъ христіанство утверждаетъ духовное существованіе человѣчества. Кончается эпоха боговъ клановъ, племенъ,

родовъ, домашнихъ очаговъ, городовъ. Въ древне-еврейскомъ сознаніи Ягве былъ сначала племеннымъ, партикуляристическимъ Богомъ, потомъ сталъ Богомъ вселенной. Но и какъ Богъ вселенной онъ оставался связаннымъ съ еврейскимъ народомъ, вслѣдствіи мессіанскаго сознанія народа. Христіанство окончательно вознесло человѣческое сознаніе до единобожія. Универсализмъ связанъ неразрывно съ единобожіемъ. Единство человечества существуетъ только потому, что существуетъ единый Богъ. Многобожію всегда соотвѣтствуетъ національный партикуляризмъ. Юдаизмъ, связывающій религію съ кровью, не былъ языческимъ партикуляризмомъ только вслѣдствіе своего мессіанизма, который всегда универсалистиченъ. Хотя древне-еврейское библейское сознаніе не есть расизмъ и носитъ характеръ духовной, а не натуралистической, но расизмъ есть все-таки чисто еврейская идеологія. Именно евреи охраняли чистоту расы, противились смѣшаннымъ бракамъ, связывали религію съ кровью. Но современный расизмъ есть еврейская идеологія, оторванная отъ всякихъ духовныхъ корней и принявшая грубо натуралистическія, почти матеріалистическія формы. Согласно этой идеологіи человѣкъ духовно опредѣляется формой черепа, цвѣтомъ волосъ, наслѣдственной кровью. Такимъ образомъ духъ превращается въ эпифеноменъ наслѣдственной анатоміи и фізіологіи. Это есть детерминизмъ еще болѣе грубый и крайній, чѣмъ въ теоріи экономического матеріализма, такъ какъ экономика все-таки принадлежитъ психической средѣ и допускаетъ измѣненіе положенія людей отъ измѣненія сознанія. Фатумъ крови, конечно, не соединимъ съ христіанствомъ. Христіанство преодолеваетъ античную идею неотвратимой судьбы, оно раскрываетъ свободу духа. Расизмъ есть, конечно, возвратъ къ язычеству, къ многобожію, и его паѳосъ фатума крови, тяготящаго надъ человѣкомъ, есть натуралистическая романтика. Христіанство освобождаетъ человѣческую личность фатума крови, отъ порабощенія духа родовымъ и племеннымъ началамъ, отъ власти духовъ и демоновъ природы надъ человѣкомъ. Поэтому христіанство утверждаетъ въ такой же степени универсализмъ, какъ и персонализмъ, и только христіанство утверждаетъ универсализмъ не какъ общее и отвлеченное, а какъ духовное качество, включающее въ себя всякую просвѣтленную и одухотворенную индивидуализированную ступень бытія. Христіанство преодолеваетъ принципиально языческое отношеніе къ національности и государству, т. е. націонализмъ и этатизмъ, устанавливая до преображенія міра различеніе между «кесаревымъ» и «Божьимъ». Национализмъ и этатизмъ требуютъ воздаванія божескихъ почестей національности и государству, т. е., «кесареву», и потому означаютъ воз-

вратъ къ язычеству и многобожію. Христіанство духовно освобождаеть личность отъ абсолютной власти націи, города, государства, власти надъ духовной жизнью, оно допускаеть лишь подчиненную цѣнность національности и государства. Христіанство въ этомъ мірѣ есть дуализмъ, а не монизмъ, и потому никакое царство этого міра, никакое царство кесаря оно не можетъ признать отождествляющимся съ царствомъ Божьимъ. Поэтому христіанство несомѣстимо съ идеей тотальнаго государства, которое есть диктатура надъ духомъ, надъ духовной и умственной жизнью, диктатура не только политическая и экономическая, но и диктатура «міросозерцанія», диктатура миеа и символа, вдохновляющаго массы, диктатура ортодоксіи государства. Христіанство несомѣстимо съ верховенствомъ націи, оно признаеть священныя права человеческой личности, независимо отъ воли націи и коренящіяся въ порядкѣ духовномъ, а не соціальномъ. Но такова, конечно, чистое христіанство, а не замутненное и искаженное, какимъ оно бывало слишкомъ часто въ исторіи.

III.

Средневѣковью свойствененъ былъ универсализмъ. Оно соединяло универсализмъ церкви и универсализмъ имперіи. Въ средневѣковой культурѣ господствовалъ единый латинскій языкъ. Священное византійское и священное русское царство также универсальны по своей идеѣ, какъ и священная римская имперія германской націи. Средневѣковый міръ не зналъ націонализма. Націонализмъ есть порожденіе новой исторіи. Средневѣковый христіанскій универсализмъ разложился, побѣдилъ духъ партикуляризма. Автономія политики со временъ Макиавелли означала торжество чисто языческаго отношенія къ государству. Во Франціи націонализмъ связанъ съ французской революціей, съ идеей верховенства націи. Дѣятели революціи были патріотами-націоналистами, въ то время какъ представители стараго режима король, дворянство и духовенство были измѣнниками по отношенію къ націи. При ослабленіи вѣры, при дехристіанизациі общества Богъ подмѣнился націей. И это была одна изъ формъ идолотворенія, изъ націи сдѣлали идола. Религія націонализма есть несомнѣнная паганизация обществъ. Но современный послѣвоенный націонализмъ носить специфическія черты, отличныя отъ прежняго націонализма. Старый націонализмъ былъ связанъ съ аристократическими и буржуазными классами и это очень способствовало торжеству интернаціоналистическихъ настроеній среди рабочихъ. Теперь положеніе мѣняется. Мы живемъ въ эпоху господства массъ.

Происходит острая демократизация общества. И национализм дѣлается массовымъ и демократическимъ. Это мы видимъ въ фашизмѣ и національ-соціализмѣ, которые представляютъ собой движенія народныя и демократическія. Идея фашизма есть достиженіе крѣпкого народнаго, національнаго единства съ широкимъ соціальнымъ базисомъ. Фашистскій национализмъ непременно долженъ имѣть такой видъ, какъ будто за нимъ стоитъ «народъ», онъ не допускаетъ внутри народа борьбы классовъ и это ему болѣе или менѣе удается. Фашизмъ поддерживаетъ большой слой мелкой буржуазіи, мелкихъ служащихъ, часть крестьянства, пролетаризированные средніе классы и пролетаризованная интеллигенція, что составляетъ значительную часть народа. Сила фашизма въ томъ, что онъ опирается на милитаризованные союзы молодежи. Они создаютъ новую форму национализма. Противъ марксистскаго пролетарскаго интернационализма и либерально-буржуазнаго космополитизма происходитъ реконструкція единства націи, вдохновленной волей къ могуществу. Въ обрѣтеніи національнаго единства былъ бы и положительный элементъ, если бы все не было искажено идолотвореніемъ. Происходитъ настоящее обоготвореніе націи, расы, государства, т. е. возвратъ къ многобожію. Связь национализма съ многобожіемъ сейчасъ яснѣе, чѣмъ когда-либо. И еще черта, характерная для современнаго национализма. Прежде національное своеобразие связывали прежде всего съ своеобразиемъ культуры. Современный национализмъ связанъ прежде всего съ государствомъ, съ абсолютизаціей государства. Это опредѣляется тѣмъ, что онъ одержимъ волей къ могуществу. Национализмъ не можетъ интегрально реализовать себя безъ сильнаго государства, захватывающаго всю жизнь. Современная идея тотельнаго государства, не знающаго никакихъ границъ, претендующаго быть организаторомъ не только соціальной, но и духовной и умственной жизни, есть порожденіе национализма. Современный национализмъ не культурно-созерцательный, а государственно-дѣйственный, одержимый актуализмомъ. И это соотвѣтствуетъ всему характеру эпохи. Итальянскій фашизмъ есть прежде всего этатизмъ, идеологія абсолютнаго государства. Это — римская идея. Нѣмецкій же національ-соціализмъ есть идеологія расы. Но раса, стремящаяся къ могуществу, должна имѣть своимъ орудіемъ могущественное абсолютное государство. Также для реализаціи безгосударственнаго идеала рабочаго коммунизма оказывается необходимымъ могущественное абсолютное государство. Всѣ современные соціальныя и національныя теченія стоятъ подъ знакомъ монизма, тотальности, интегральности и этимъ опредѣляется ихъ склонность къ тираніи.

Современный міръ вновь терзаетъ полидемонизмъ, отъ ко-

тораго когда-то христiанство освободило мiръ античный. Вновь вырвались на свободу демоны расы, крови, земли, нацiональности, пола. Все, что было загнано въ подсознательное, прорвалось и обнаружилось. Обратнo Тeртуллиану можно было бы сказать, что чeловѣческая душа по природѣ язычница, не христiанка, и этотъ языческiй натурализмъ сейчасъ обнаруживается сильнѣе, чѣмъ когда либо. Но, то, что происходитъ въ современномъ мiрѣ, еще гораздо сложнѣе и запутаннѣе. Современный мiръ терзаютъ тоже новые демоны, не демоны природы, а демоны технической цивилизацiи, демоны машинъ, которымъ все болѣе и болѣе подчиняется чeловѣкъ, демоны социальной ненависти, порожденной капитализмомъ. Современныя революцiи стоятъ или подъ символомъ избранной расы или подъ символомъ избраннаго класса. Одержимость и тѣмъ и другимъ символамъ есть настоящая демонiя. Когда устройство общества ставится подъ знакъ избранной расы или избраннаго класса, то происходитъ острая дегуманизация, потому что не за каждымъ чeловѣкомъ признается чeловѣческое достоинство, а лишь за чeловѣкомъ, принадлежащимъ къ избранной расѣ или избранному классу. Но въ расовой теорiи дегуманизация еще сильнѣе, чѣмъ въ классовой теорiи. Детерминизмъ класса не абсолютный, возможно спасенiе для чeловѣка, принадлежащаго къ отверженному классу черезъ измѣненiе сознанiя. Дворянинъ или буржуа можетъ стать марксистомъ и коммунистомъ, можетъ проникнуться пролетарской идеей и тогда съ него снимается фатумъ его класса, онъ можетъ даже стать председателемъ совѣта народныхъ комиссаровъ. Марксъ и Ленинъ, какъ извѣстно, совсѣмъ не были пролетарiями и это не помѣшало имъ быть носителями пролетарскаго сознанiя. Детерминизмъ же расы абсолютный, это — фатумъ крови. Никакое измѣненiе сознанiя, никакое усвоенiе себѣ идей и вѣрованiй избранной расы не поможетъ. Наслѣдственная кровь, строенiе черепа, цвѣтъ волосъ абсолютно детерминируютъ вашъ духъ. Если вы еврей или негръ, то васъ нисколько не спасетъ принятiе христiанства, крещенiе бездѣйственно въ отношенiи къ отверженнымъ расамъ, не поможетъ вамъ и если вы станете по убѣжденiю нацiональ-социалистомъ. Это есть абсолютный детерминизмъ и фатализмъ. Но абсолютный детерминизмъ и фатализмъ не соединимы съ христiанствомъ, какъ религiей свободы духа. Фатумъ крови, тяготящiй надъ чeловѣкомъ, принадлежитъ язычеству, а не христiанству, это есть языческiй натурализмъ. И расовая теорiя и классовая теорiя одинаково есть многобожiе въ социальной жизни, несовмѣстимы съ единобожiемъ, но расовая теорiя въ еще большей степени, чѣмъ классовая. Миѣ объ избранной расѣ и миѣ объ избранномъ классѣ оказались очень динамическими въ наше время.

Міеы обладаютъ гораздо болѣею движуещею энергіею, чѣмъ научныя теоріи. Въ эти міеы входитъ и элементъ эмпирической реальности, но міеотворческій элементъ преобладаетъ. Въ современномъ мірѣ борются двѣ основныя силы — націонализмъ и социализмъ, но въ нѣкоторыхъ теченіяхъ они соприкасаются и соединяются. Какъ понять отношеніе между «національнымъ» и «соціальнымъ»?

Изъ этихъ двухъ элементовъ элементъ національный является по своей основѣ природно-космическимъ и стихійнымъ, хотя и преломленнымъ въ цивилизаціи, элементъ же социальный есть уже порожденіе цивилизаціи и въ него привходитъ идея справедливости, которая духовнаго происхожденія. «Соціальное» цѣликомъ уже находится въ психической средѣ и все природное въ немъ уже переработано человѣкомъ. Борьба «національнаго» и «соціального» на вершинахъ своихъ, когда достигается очищеніе отъ болѣе низменныхъ инстинктовъ и интересовъ, можетъ быть понята какъ борьба эроса и этоса. Национализмъ не хочетъ знать правды и справедливости, не хочетъ знать и братства людей, онъ хочетъ знать лишь эротическое избраніе и эротическое отверженіе или, какъ говоритъ идеологъ націонализма К. Шмиттъ, политика должна знать лишь «категоріи друга и врага». Поэтому утвержденіе національнаго элемента въ націонализмѣ всегда означаетъ дегуманизацію и деморализацію политики, всегда есть утвержденіе многобожія въ политикѣ противъ единобожія. Социализмъ можетъ, конечно, превратиться въ настоящую идолотрію и демонію и въ средствахъ борьбы быть дегуманизаціей и деморализаціей. Мы это видимъ въ коммунизмѣ. Но по своей идеѣ и цѣли социализмъ вдохновляется паѳосомъ правды и справедливости въ социальныхъ отношеніяхъ, т. е. долженъ требовать гуманизации и этизации социальныхъ отношеній. Политика, которая будетъ не слишкомъ рѣзко сталкиваться съ христіанствомъ, должна опредѣляться не «категоріями друга и врага», не эротическимъ притяженіемъ и отталкиваніемъ, а категоріями справедливости и несправедливости, братскаго и небратскаго отношенія людей и народовъ. Коммунизмъ тоже руководствуется категоріями друга и врага, классоваго друга и классоваго врага, онъ переноситъ эротическій и антиэтический принципъ націонализма на классы и потому въ немъ чисто социальный элементъ оказывается извращеннымъ, теряетъ свой человѣческій характеръ и подчиняется своеобразной демоніи. Въ современномъ мірѣ происходитъ сближеніе и соединеніе элемента національнаго и элемента социальнаго въ національ-социализмѣ. Но элементъ социальный тутъ подавляется элементомъ національнымъ и несетъ служебный характеръ для организаціи единой и сильной партіи, которая сейчасъ не можетъ быть

организована безъ участія и поддержанія народныхъ массъ. Въ отношеніи между націями и расами національ-соціализмъ отрицаетъ не только братство, но и справедливость, и подчиняетъ политику категоріямъ друга и врага, т. е. эротическому притяженію и отталкиванію, не желаетъ подчинить ее никакому этическому началу. Націонализмъ и въ частности національ-соціализмъ сталкивается не только съ принципомъ универсализма, т. е. цѣнностью мира, единства и братства народовъ, но и съ принципомъ персонализма, т. е. съ безусловной цѣнностью всякой человѣческой личности. Христіанство же какъ разъ утверждаетъ и принципъ универсализма и принципъ персонализма, т. е. требуетъ признанія цѣнности братства людей и народовъ, единства челоуѣчества, и высшей цѣнности личности, цѣнности всякаго челоуѣка независимо отъ расы, національности и сціального положенія. Поэтому единственная форма соціализма, которая соотвѣтствуетъ христіанству и этикѣ челоуѣчности, есть не интернаціональный классовый соціализмъ и не расовый національ-ссціализмъ, не соціализмъ тотальнаго государства, а персоналистическій соціализмъ, соціализмъ синдикальный, соединяющій въ себѣ принципъ цѣнности личности съ цѣнностью общенія, общности, общности людей. Онъ означаетъ гуманизацию и этизацию сціальной жизни и сціальныхъ отношеній.

IV.

Современный націонализмъ вспыхнулъ въ техническую эпоху и это создаетъ для него противорѣчивое и парадоксальное положеніе. Націонализмъ и техника — принципы совершенно противоположные. Вся эмсціональная основа націонализма (а націонализмъ прежде всего эмоціоналенъ) натурально-теллурическая, господство же техники означаетъ конецъ теллурическаго періода въ исторіи челоуѣчества. Но происходитъ технизация и раціснальное планированіе натурально-теллурической національнѣй стихіи. Самый же принципъ техники совершенно интернаціональный. Техника есть самая могущественная интернаціонализирующая сила. Современная молодежь всѣхъ странъ по своей эмсціональности склоняется къ націонализму, если она не захвачена коммунизмомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ она захвачена и увлечена техникой и готова отдать свои силы развитію техники. Молодежь не замѣчаетъ этого противорѣчія въ своихъ настроеніяхъ. Именно техника наименѣе національна, она носитъ не только универсальный, но и интернаціональный, отвлеченно-общій характеръ, она обезличиваетъ, лишаетъ быть народовъ національно-индивидуальнаго характера, она одинакова у американцевъ,

нѣмцевъ или японцевъ. Именно техника, техническая цивилизація подлежить экспорту и легко переносится отъ одной страны въ другую, отъ одного народа къ другому, настоящая культура всегда индивидуальна и не подлежить переносу. Но современные націоналисты любятъ технику и вооружены ей и равнодушны къ настоящей культурѣ. Это, вѣроятно, объясняется тѣмъ, что современный націонализмъ ищетъ не столько выразительности индивидуальнаго образа народа, сколько проявленія силы, сила же сейчасъ не можетъ быть пріобрѣтена безъ техники. Техника вооружаетъ для борьбы и войны, а национализмъ хочетъ борьбы и войны. Современный национализмъ равнодушенъ къ культурѣ, потому что въ культурѣ всегда былъ очень силенъ элементъ созерцательный, а национализмъ сейчасъ совсѣмъ не созерцателенъ, онъ очень актуалистиченъ, очень жаденъ къ жизни и одержимъ волей къ могуществу. Техника, безъ которой невозможно никакое могущество, носитъ планетарный характеръ и она въ концѣ концовъ одержитъ верхъ надъ национализмомъ, окажется сильнѣе, она утверждаетъ универсальность сообщеній, при которой невозможна уже никакія аутаркіи, никакіе замкнутые міры. Вооруженіе националистовъ современной техникой держитъ міръ подъ угрозой войны. Национализмъ — эмоціональный источникъ войны, онъ насыщаетъ міръ зротическими отталкиваніями. И парадоксально то, что какъ разъ сила наиболѣе интернаціональная, наиболѣе унифицирующая, наиболѣе сближающая всѣ міры, поступаетъ на службу національнымъ инстинктамъ и грозитъ міру самымъ страшнымъ раздоромъ. Национализмъ, вооруженный техникой, есть величайшая угроза для европейской культуры, для самого ея существованія. Национализмъ соединенный съ техницизмомъ — антикультуренъ. Это характерно для эпохи господства массъ. У массъ есть спросъ на техническую цивилизацію, но нѣтъ спроса на качественную культуру. Поэтому современный национализмъ не находитъ себѣ выраженія въ творческомъ геніи, онъ находитъ себѣ выраженіе въ «вождѣ», который интересуется не культурой, а государственной мощью. Выразителями современнаго германскаго национализма являются не мыслители и поэты, а «вожди» — Гитлеръ, Герингъ, Геббельсъ. Ихъ портретами наполнена страна и они замѣнили портреты Гете и Шиллера, Канта и Гегеля, Бетховена и Ницше, о нихъ пишутъ неисчислимое количество книгъ. Современный «вождь» совсѣмъ не есть выразитель и носитель культуры народа, онъ выразитель и носитель воли массъ къ національному единству и къ государственному могуществу. Это эпоха «цивилизациі», а не «культуры». Совершенно аналогичный процессъ происходитъ и подъ символикой коммунизма, столь казалось бы враждебнаго национализму. И тамъ

«вождь» приводит массы къ единству, вооружается техникой, выражает волю къ могуществу, враждебенъ къ культурѣ, какъ къ явленію аристократическому. Но если сравнить происходящее въ Германіи и происходящее въ Россіи, то есть разница прежде всего въ томъ, что разные демоны терзаютъ эти страны — въ Германіи это прежде всего демоны природы (крови, избранной расы, національности, земли), въ Россіи именно потому, что въ прошломъ это была страна теллурическая по преимуществу, — демоны титанической техники, соціального строительства (машина, избранный классъ, планетарная соціальная революція). Но техника находится въ услуженіи избранной расы и ирраціональныхъ соціальныхъ инстинктовъ, а за техническимъ строительствомъ скрыты ирраціональные инстинкты русскаго народа. Коммунистическій интернаціонализмъ легко оборачивается совѣтскимъ націонализмомъ и сталинизмъ почти не отличается уже отъ фашизма. И за призывомъ совершить планетарную соціальную революцію скрытъ русскій мессіанизмъ, старая идея мірового призванія русскаго народа. Национализмъ чуждъ подлинно русской традиціи, но мессіанизмъ характеренъ для этой традиціи. Весь русскій XIX вѣкъ полонъ вселенскаго сознанія и это вселенское сознаніе было характерно русскимъ. Национализмъ былъ у насъ иностраннаго, нѣмецкаго происхожденія. Большевизмъ есть одна изъ трансформаций и деформаций русской идеи.

Современный націонализмъ утверждается на фонѣ универсалистической, планетарной эпохи и это придаетъ ему особенную остроту. Националистическія эмоціи, иногда принимающія сумасшедшія формы, развиваются въ эпоху, когда никакія автархіи болѣе невозможны. Европейскія общества возвращаются къ многобожію послѣ того какъ единобожіе уже глубоко измѣнило сознаніе. Но нельзя просто отрицать современныя націоналистическія настроенія молодежи и связанныя съ ними движенія съ точки зрѣнія устарѣвшихъ идей просвѣтительной философіи XVIII в. и изжитыхъ уже принциповъ французской революціи. Кайзерлингъ не устаетъ объ этомъ напоминать, особенно французамъ, которые склонны считать универсальными принципы французскаго гуманизма, которые вѣрятъ въ каѳоличность латинскаго разума. Но мы вошли въ иное измѣреніе бытія, въ міръ, который я называлъ «новымъ средневѣковьемъ». И оцѣнивать происходящее нельзя съ точки зрѣнія относительныхъ и преходящихъ началъ новой исторіи, оцѣнивать можно лишь съ точки зрѣнія абсолютныхъ и вѣчныхъ началъ. Такія начала заключены лишь въ христіанствѣ. Современный націонализмъ, современная воля къ могуществу рѣзко сталкивается съ абсолютными началами христіанства. Это нужно ясно сознать. Оппортунистическія

приспособленія христіанъ постыдны. Желаніе использовать христіанство, какъ орудіе для утвержденія національной и государственной мощи, гораздо хуже съ христіанской точки зрѣнія, чѣмъ прямыя гоненія на христіанство и религію. Христіанамъ придется вести героическую борьбу за свободу христіанства, свободу духовной жизни противъ притязаній тотальнаго государства национализировать духъ, совѣсть, мысль. Национализировать и социализировать можно то, что у человѣка есть, его матеріальную собственность, но не то, что онъ есть, не его личность. Нельзя закрывать себѣ глаза на то, что социальное переустройство обществъ, которое неотвратимо будетъ повсюду происходить, будетъ, вѣроятно, сопровождаться пониженіемъ уровня духовности. Это и выражается въ возвращеніи къ многобожію и полидемонизму. И прежде чѣмъ начнется духовное возрожденіе должно быть рѣшены элементарные вопросы человѣческаго существованія. Но духовная борьба все время будетъ происходить. Воля къ могуществу сама по себѣ не есть зло. Никакъ нельзя признать добромъ слабость и безсиліе. Положительная полнота бытія есть сила, мощь и нужно стремиться къ этой мощи. Но весь вопросъ въ томъ, въ чемъ видѣть эту мощь. Современная воля къ могуществу совсѣмъ не есть воля къ полнотѣ бытія, оно означаетъ страшное суженіе и умаленіе бытія. Воля, которой движется націонализмъ, есть такое умаленіе бытія. Полнота бытія всегда означаетъ, что во всякой индивидуализированной его ступени заключено универсальное содержаніе, какъ положительное качество.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ .

ВИДѢНІЯ СВЯТЫХЪ И МИСТИКОВЪ

Мистическое единеніе съ Богомъ часто сопутствуется или предшествуется видѣніями, слышаніями, вообще появленіемъ въ сознаніи конкретныхъ опредѣленныхъ образовъ.

Св. Іоаннъ Креста (испанскій святой XVI в.) находитъ, что это — «путь плоти»: все, что является въ опредѣленномъ, воспринимаемомъ образѣ онъ считаетъ не принадлежащимъ къ сферѣ Божественнаго, но признаетъ, что бываютъ души, которыя движутся къ Богу «черезъ чувственные объекты» (*). Бл. Сузо, хорошо знакомый съ этимъ опытомъ и, можетъ быть, болѣе схватывающій всю полноту мистической жизни, говоритъ: «Такъ какъ душа, вслѣдствіе немощи тяжелаго тѣла, не всегда можетъ прилежать чистому Добру въ свободномъ отъ образовъ видѣ, то она должна имѣть что-либо образное, что возводило бы ее туда. Наилучшее для этого — привлекательный образъ (*das liebreiche Bild*) Иисуса Христа; въ Немъ человѣкъ находитъ жизнь, Онъ есть высшая награда и наибольшая польза» (**). Вся жизнь бл. Сузо прошла въ восторженномъ общеніи съ ангелами, Христомъ, Божіею Матерью; онъ видѣлъ ихъ въ прекрасныхъ образахъ, слышалъ ангельское пѣніе и музыку. Будучи ученикомъ и послѣдователемъ М. Экегарта, онъ хорошо знакомъ съ ученіями отрицательнаго богословія (***). Онъ признаетъ, что чѣмъ болѣе сверхчувственно и безобразно видѣніе, тѣмъ болѣе благородно оно: оно содержитъ въ себѣ чистую истину, непосредственное созерцаніе простой Божественности (*Gottheit*, по М. Экегарту). Однако онъ прибавляетъ, что друзья Бога также удостаиваются и видѣній, бо-

*) См. Baruzi, *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 504 с., 500, 510 с., 267, 386, 525.

**) Seuse, *Deutsche Schriften*, изд. Bihlmeyer, 391.

***) Seuse, *Deutsche Schriften*, *Büchlein der Wahrheit*, изд. E. Diederichs, подъ ред. и съ пред. W. Lehmann, II т. стр. 117 с., 129.

гатыхъ образами. Обращеніе отъ разсѣянной жизни къ Богу совершилось въ немъ въ восемнадцатилѣтнемъ возрастѣ послѣ неожиданнаго созерцанія полноты Божественнаго Сверхчто: онъ «увидѣлъ и услышалъ нѣчто невыразимое языкомъ: это было нѣчто безъ формы и вида, но заключающее въ себѣ радостное наслажденіе отъ всѣхъ формъ и видовъ»... «это была источающаяся изъ вѣчной жизни сладость въ наличномъ пребывающемъ спокойномъ ощущеніи» (*).

Послѣ этого созерцанія Сузо сталъ ревностно стремиться къ «любовному единенію съ Вѣчною Мудростью» (I, II). Иногда его теопатическое состояніе было чѣмъ то среднимъ между созерцаніемъ полноты Сверхчто и видѣніемъ образовъ. Содержаніе одного изъ такихъ созерцаній было слѣдующее: Премудрость парила высоко надъ нимъ на тронѣ изъ облаковъ, блистала, какъ Утренняя звѣзда, и свѣтила, какъ сверкающее солнце, ея короною была вѣчность, ея одеждою — блаженство, ея слова сладость, ея объятіе — удовлетвореніе всякаго наслажденія; она была далеко и близко, высоко и низко, она была присутствующею и тѣмъ не менѣе сокровенною; Она вступала въ общеніе и все же нельзя было коснуться ея. При мысли о Ней «въ его душу проникало какъ бы первичное истеченіе всякаго добра, въ которомъ онъ духовно находилъ все прекрасное, достойное любви и желанія» (I, 13). — Но чаще всего у Сузо были видѣнія Христа, ангеловъ въ опредѣленныхъ образахъ (напр., Христа въ видѣ шестикрылаго серафима) и слышаніе ангельскаго пѣнія и музыки.

Жизнь св. Терезы наполнена видѣніями и слышаніями не менѣе, чѣмъ жизнь бл. Сузо. Въ молодости во время суетной бесѣды съ посѣтителями монастыря она увидѣла «глазами души» Христа съ серьезнымъ лицомъ. Описывая свою жизнь, она говоритъ, что видѣла Его «яснѣе, чѣмъ тѣлесными глазами» и, хотя съ тѣхъ поръ прошло 26 лѣтъ, ясно помнитъ, какъ будто видитъ Его лицо (**). Когда религіозная жизнь ея окрѣпла, у нея было множество видѣній. Однажды она видѣла руки, потомъ лицо Іисуса Христа «въ сверхъестественной славѣ и красотѣ»; наконецъ, она увидѣла всего Христа, какъ Онъ изображается въ «Воскресеніи»; бѣлизна и блескъ Его превосходили человѣческое воображеніе, ясность солнца въ сравненіи съ Нимъ — тьма; тѣмъ не менѣе этотъ блескъ не ослѣпляетъ (XXVIII. гл., стр. 363-369). Были у нея иногда

*) Тамъ же, I т., стр. 10.

**) *Theresia von Jesu. Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen ihr von Gott erheilten gnaden, auf Geheiss, ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben, von Fr. Aloisius ab Immaculata Conceptione, Priester aus dem Orden der unbeschuheten Karmeliten, 1919, гл. VII, стр. 69.*

и видѣнія царства зла. Однажды она видѣла дьявола: у него былъ отвратительный ротъ, пламя исходило изъ его тѣла; онъ говорилъ, что Тереза избѣжала его власти, но онъ опять овладѣетъ ею (гл. XXXI, стр. 415).

Видѣнія бываютъ не только у великихъ мистиковъ и подвижниковъ. Особенно трогательны и значительны по своимъ слѣдствіямъ для всего христіанскаго міра видѣнія дѣтей, напр. явленіе Богоматери Бернадеттѣ и превращеніе Лурда въ центръ паломничества и исцѣленій множества людей. Еще замѣчательнѣе, пожалуй, явленіе Богоматери 19-го сент. 1846 г. двумъ дѣтямъ-пастухамъ Пьеру Максимину Giraud (11 лѣтъ) и Меланіи Calvat 15 лѣтъ) на горѣ въ «Alpes daufinoises» вблизи деревни Salette. Спускаясь съ горы, дѣти внезапно увидѣли огненный шаръ и сіяніе, наполнившее всю долину. Когда сіяніе раздвинулось, дѣти увидѣли сидящую на камняхъ «Прекрасную Даму» («Belle Dame») въ безутѣшномъ горѣ, съ локтями на колѣняхъ, съ лицомъ, закрытымъ руками. Она встала, подошла къ дѣтямъ. На головѣ у нея былъ вѣнокъ изъ розъ; платье ея сіяло, на груди или, скорѣе, внутри ея было распятіе съ клещами и молоткомъ. Она ободрила дѣтей и сдѣлала имъ важныя сообщенія. Часть ихъ была обращена къ обоимъ дѣтямъ, часть — только къ Максимину, наиболѣе значительныя сообщенія — одной Меланіи съ приказаніемъ опубликовать ихъ только черезъ двѣнадцать лѣтъ. Богоматерь говорила о грѣхахъ народа и о тяжеломъ наказаніи за нихъ, о временахъ когда настанетъ голодъ, гибель дѣтей и т. п. (*) Она сообщила, что настанетъ время, когда власти церковныя и гражданскія будутъ уничтожены, когда не будетъ любви ни къ отечеству, ни къ семьѣ; новыя власти будутъ насаждать матеріализмъ, атеизмъ, пороки; церкви будутъ закрыты и профанированы; многіе люди отпадутъ отъ вѣры (**).

Богоматерь говорила также о дурной жизни современнаго духовенства («cloaques d'impureté»), о его сребролюбіи и т. п., совѣтовала также не довѣрять «двоедушному» Наполеону и т. д. Повидимому, эта часть сообщенія была причиною сопротивленія печатанію рассказовъ Меланіи и замалчиванія ихъ духовенствомъ. Полный текстъ былъ опубликованъ лишь въ 1879 г. по приказанію Папы Льва XIII. Всего удивительнѣе обстоятельство, которое побудило Л. Блуа (L. Blou) написать объ этомъ видѣніи книгу «Celle qui pleure» (1908). Богоматерь повелѣла основать новый религіозный орденъ «Les Apôtres des Derniers Temps»; Папа Левъ XIII прика-

*) Monseigneur J. Giray, l'évêque de Cahors. Les miracles de la Salette, 2 тт., Grenoble 1921.

**) A. P o r e n t, Le secret complet de la Salette, 1902.

залъ въ 1878 г. ввести уставъ ордена въ монастырѣ при Notre Dame de la Salette, но епископъ Гренобольскій, говоритъ Блуа, не исполнилъ приказанія; онъ умеръ, упавъ на полъ, мучимый страшнымъ видѣніемъ *).

У насъ достаточно разнообразный матеріалъ, чтобы поставить теперь вопросъ о видахъ видѣній и объ ихъ источникѣ. Чаще всего мистики, святые, духовидцы говорятъ о *духовномъ* видѣніи и слышаніи. Св. Тереза говоритъ, что она видѣла Христа «глазами души» (гл. VII, 69); когда Христосъ предсталъ предъ нею во всемъ блескѣ и славѣ, она описала свое переживаніе, какъ «видѣніе въ воображеніи», но съ увѣренностью, что это было не субъективное твореніе ея фантазіи, а явленіе самого Христа (гл. VII, 69; гл. XXVIII, 365 с.). Бл. Сузо говоритъ о «внутреннемъ видѣніи». (*) Сведенборгъ называетъ свои переживанія «внутреннимъ зрѣніемъ», «внутреннимъ слухомъ», «внутреннею рѣчью» (**).

Католическая литература о мистикѣ такого рода видѣнія и слышанія называетъ *имагинативными* (происходящими въ воображеніи) и отличаетъ отъ нихъ сенсорныя видѣнія и интеллектуальныя созерцанія. Въ духѣ ученій о воспріятіи, развиваемыхъ интуитивизмомъ, можно такъ опредѣлить различіе между сенсорнымъ и имажинативнымъ видѣніемъ: въ сенсорномъ видѣніи чувственныя качества даны, какъ ощущаемыя, а въ имажинативномъ, какъ представляемыя (напр., такъ, какъ они предстоятъ субъекту въ воспоминаніи, причемъ воспоминаніе считается сосредоточеніемъ вниманія на самомъ подлинномъ прошломъ). Интеллектуальныя созерцанія осуществляются безъ видѣнія образовъ и слышанія словъ. Такъ, св. Тереза однажды въ день св. Петра испытала «не глазами и не воображеніемъ» ясное присутствіе Христа подлѣ себя; достовѣрность присутствія Его была полная (гл. XXVII, 345-350). Въ такихъ созерцаніяхъ, несмотря на отсутствіе образа, она знаетъ съ какою индивидуальностью имѣетъ дѣло — съ Іисусомъ Христомъ, съ Ап. Петромъ, Ап. Павломъ; она знаетъ также, съ которой стороны отъ нея они находятся(***). Также и воспріятіе «небеснаго языка», откровеніе истины осуществлялось иногда чисто «духовно» — безъ слышанія словъ, иногда даже вообще безъ всякихъ словъ. «Любящіе», говоритъ св. Тереза, «понимаютъ другъ друга безъ знаковъ» — (Гл. XXVII, 350-355). Видѣнія и созерцанія св. Терезы, говорятъ обыкновенно о ней были всег-

*) L. B l o y, 80.

**) M. L a m m, Swedenborg, перев. на нѣм. яз. (1922), стр. 148, 232, 236.

***) D e l a s t o i x, 100.

да имажинативными или интеллектуальными, но не сенсорными. Только одинъ разъ въ своемъ жизнеописаніи она сообщаетъ, что во время молитвы о лицѣ, задумавшемъ совершить грѣшный поступокъ, она услышала «тѣлесными ушами» шепотъ, успокоившій ее (гл. XXXIX, 566). У Сведенборга также нѣкоторыя видѣнія имѣли сенсорный характеръ (*).

Мистики описываютъ свои имажинативныя созерцанія тѣми же словами («внутреннее зрѣніе» и т. п.) какъ и больные, испытывающіе псевдогаллюцинаціи. Этимъ терминомъ обозначается особый видъ галлюцинацій, изслѣдованныхъ наиболѣе обстоятельно русскимъ психіатромъ В. Кандинскимъ. Въ своей монографіи о псевдогаллюцинаціяхъ Кандинскій даетъ слѣдующее опредѣленіе этого понятія: псевдогаллюцинаціи суть «весьма живые и чувственно до крайности опредѣленные образы, которые, однако, рѣзко отличаются для самого воспріимлющаго сознанія отъ истинно-галлюцинаторныхъ образовъ тѣмъ, что не имѣютъ присущаго послѣднимъ характера объективной дѣйствительности, но, напротивъ, прямо сознаются какъ нѣчто субъективное, однако вмѣстѣ съ тѣмъ какъ нѣчто аномальное, новое, нѣчто весьма отличное отъ образовъ воспоминанія и фантазіи» (**).

Въ современной психологіи, благодаря Е. R. Jaensch'у и его школѣ производятся изслѣдованія, которыя могутъ быть использованы для объясненія псевдогаллюцинацій. Я имѣю въ виду изученіе особенностей памяти у лицъ, которыхъ Jaensch называетъ эйдетиками: воспоминаемое предстоить въ ихъ воспоминаніяхъ съ чувственною полнотою, равною полнотѣ воспріятія, такъ что они, напр., могутъ различать и наблюдать въ воспоминаемомъ то, чего не успѣли замѣтить въ моментъ воспріятія (***) .

Каждый здоровый человѣкъ, въ нѣкоторыхъ исключительныхъ условіяхъ, можетъ имѣть такія представленія. Такъ, лицо занимающееся какимъ либо анатомическимъ препаратомъ, напр. препарированіемъ мышцъ руки и въ теченіе нѣсколькихъ часовъ подъ рядъ напряженно сосредоточивающее вниманіе на этомъ объектѣ, лицо, долго разсматривавшее препараты подъ микроскопомъ, испытываетъ, идя домой и во время отдыха, многократное появленіе этихъ объектовъ въ полѣ зрѣнія. Даже и тѣ объекты, которые не были длитель-

*) L a m m , 178.

**) В. Х. К а н д и н с к і й . О псевдогаллюцинаціяхъ.СПБ. 1890, стр. 26.

***) См. труды Е. R. J a e n s c h , «Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter», «Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode» и др.

но фиксируемы, нерѣдко появляются въ сознаніи во всей полнотѣ, если они почему либо поразили воображеніе. Лицо дѣвушки, поразившее молодого человѣка своею красотою, можетъ появляться въ сего сознаніи съ такою живостью и полнотою, какъ въ моментъ воспріятія. Точно такъ же иногда назойливо звучитъ въ ухѣ арія въ теченіе нѣсколькихъ дней послѣ слушанія оперы.

Кто утратилъ столь распространенную въ дѣтскомъ и юношескомъ возрастѣ эйлетичность или никогда не обладалъ ею въ значительной степени, относится къ такимъ созерцаніямъ, какъ къ аномальнымъ, отличнымъ отъ обыкновенныхъ воспоминаній, не видя въ нихъ однако ничего патологическаго. Взрослый опытный человѣкъ не принимаетъ эти созерцанія за воспріятія наличной дѣйствительности, хотя они выступаютъ въ сознаніи съ какимъ то оттѣнкомъ рецептивности. Это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что такія воспоминанія всплываютъ въ сознаніи не по инициативѣ субъекта, а на основаніи возбужденія тѣхъ или иныхъ центровъ головного мозга.

Псевдогаллюцинаціи могутъ быть рассматриваемы въ однихъ случаяхъ сполна, какъ такія эйдетическія воспоминанія, а въ другихъ случаяхъ, какъ воображаемый *синтезъ* такихъ эйдетически вспоминаемыхъ элементовъ. Этотъ синтезъ можетъ быть произведенъ не самимъ субъектомъ, а подчиненными ему субстанціальными дѣятелями, входящими въ составъ мозговыхъ центровъ; поэтому лица, страдающія псевдогаллюцинаціями въ паталогической и навязчивой формѣ, хотя и не принимаютъ ихъ за воспріятія, все же усматриваютъ въ нихъ какой то характеръ рецептивности и строятъ соотвѣтственные этому гипотезы, напр., думаютъ, что эти представленія являются результатомъ воздѣйствія преслѣдователей на ихъ сознаніе или что они суть родъ откровенія отъ Бога и т. п. (*)

Въ псевдогаллюцинаціяхъ, согласно интуитивистически-реалистическому истолкованію ихъ, данъ *транссубъективный* матеріаль, цвѣта, звуки и т. д., не путемъ чувственнаго воспріятія, а путемъ другого интенціональнаго акта, путемъ воспоминанія, т. е. своего рода *духовнаго* видѣнія. Больные ясно усматриваютъ и отмѣчаютъ это. Кандинскій, внимательный наблюдатель, самъ періодически подвергающійся душевному заболѣванію, которое сопровождалось переживаніемъ множества псевдогаллюцинацій и дѣйствительныхъ галлюцинацій, въ своей книгѣ особенно подчеркнул, на основаніе самонаблюденій, показаній другихъ больныхъ и наблюденій другихъ психіаторовъ ту отличительную черту псевдогаллюцинацій,

*) К а н д и н с к і й, стр. 36, 38 с., 129.

которую я называю духовностью ихъ. Больной, напр., переживая слуховую псевдогаллюцинацію, говоритъ, что онъ *беззвучно* слышитъ мысль другихъ лицъ (9). Одинъ изъ пациентовъ Кандинскаго говоритъ, что онъ слышитъ *внутренно*, а не ухомъ, что онъ видитъ ярко окрашенные образы *умственно* (28). Выздоровѣвшій врачъ описываетъ свои зрительныя псевдогаллюцинаціи, какъ экспрессивно пластическія *представленія* (33). Самъ Кандинскій, желая уточнить свои наблюденія, подвергъ себя дѣйствию опиума; онъ испыталъ при этомъ и дѣйствительныя галлюцинаціи и псевдогаллюцинаціи; когда онъ переживалъ при этомъ псевдогаллюцинаціи, напр. передъ нимъ появились лица знакомыхъ, желтая роза и т. п., онъ видѣлъ эти предметы не глазами внѣшними, но очами внутренними, находящимися гдѣ то позади очей внѣшнихъ» (41). Больные характеризуютъ свои переживанія, какъ «видѣніе духомъ», «ясновидѣніе», «слышаніе духомъ», слышаніе «внутреннихъ голосовъ», «духовное слышаніе», «слуховое ощущеніе» въ отличіе отъ мысленнаго внушенія и т. п. (70-87).

Характерныя слова, отмѣчающія отличіе псевдогаллюцинацій отъ чувственного воспріятія и отъ настоящихъ галлюцинацій, совпадаютъ съ тѣми выраженіями, которыми, мистики, святые, духовидцы описываютъ свои видѣнія. Поэтому современные изслѣдователи, обыкновенно, причисляютъ такія видѣнія къ псевдогаллюцинаціямъ. Однако такое рѣшеніе есть сомнительное упрощеніе вопроса о видѣніяхъ. Терминъ псевдогаллюцинація слѣдуетъ употреблять для обозначенія духовнаго созерцанія предмета, не принадлежащаго къ составу дѣйствительности ни посюсторонняго, ни потусторонняго міра: это — предметъ, составленный изъ трансубъективныхъ элементовъ, подвергнутыхъ субъективизму или вообще умственному синтезу, не создающему дѣйствительнаго бытія. Бываютъ однако случаи духовнаго созерцанія чувственныхъ данныхъ, относящихся къ предметамъ, входящимъ въ составъ дѣйствительнаго міра. Такъ, согласно интуитивизму, всякое эйдетическое воспоминаніе, напр. анатомическаго препарата, лица красивой дѣвушки и т. п. есть духовное созрѣваніе дѣйствительныхъ предметовъ. Даже въ нормальномъ воспріятіи, напр., когда мы слышимъ одни звуки какъ лай *собаки*, другіе, какъ звонъ *колокола*, не видя этихъ предметовъ, видимъ *мягкость* бархота, *жесткость* металлической чернильницы, не дотрогиваясь до этихъ предметовъ, наличіе въ сознаніи этихъ чувственныхъ данныхъ есть духовное созерцаніе ихъ, болѣе непосредственное, чѣмъ воспоминаніе (*). Способность такого

*) См. мою теорію воспріятій въ статьѣ «Интуитивизмъ и ученіе о трансубъективности чувственныхъ качествъ», Зап. Русск. Научн. Инсти-та въ Бѣлградѣ, вып. 5, 1931.

духовнаго созерцанія чувственихъ данныхъ объясняется координаціею субъекта со всѣми предметами міра, наличіемъ всего космоса въ предсознаніи субъекта и возможностью случаевъ, когда стимуломъ для опознанія ихъ служатъ не раздраженія органовъ чувствъ, а какія либо другія условія — иногда психофизиологическія, а иногда и чисто душевныя или духовныя.

Имѣя въ виду возможность духовнаго созерцанія чувственихъ предметовъ, не слѣдуетъ торопиться приравнивать имажинативныя видѣнія мистиковъ къ псевдогаллюцинаціямъ душевно больныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, во-первыхъ, великіе мистики никоимъ образомъ не душевно больные люди. Психіатръ Quercy въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи «L'hallucination» доказываетъ, что невропатическія состоянія св. Терезы нисколько не подрываютъ ея «въ высшей степени нормальную умственную дѣятельность». Въ своей активности, изумительной по напряженности и разнообразію, она проявляетъ рѣдкое сочетаніе высокихъ достоинствъ: великодушіе и смиреніе, смѣлость и скромность, твердость и послушаніе, мудрость змія и кротость голубя (*). Во-вторыхъ, великіе мистики обладаютъ особенно утонченною способностью самонаблюденія. Св. Тереза, напр., отличаетъ въ своемъ сознаніи «слова», исходящія отъ ея духа отъ «словъ», приписываемыхъ ею внѣшней причинѣ. Если слова въ моемъ сознаніи исходятъ отъ моей же души, то, говоритъ она, замѣтна хотя бы въ самой слабой степени дѣятельность моего разсудка; къ тому-же, слова эти не ясны, не вызываютъ къ себѣ довѣрія, ихъ можно прекратить; если же слова исходятъ отъ Бога, то никакой дѣятельности человѣческаго разсудка нѣтъ, слова совершенно ясны, прекратить ихъ нельзя, они въ высшей степени дѣйствительны: эти слова суть *дѣла*, они несутъ съ собою подлинное утѣшеніе, успокоеніе; въ нихъ есть величіе и убѣдительность непреодолимая, они незабываемы. Получаются они независимо отъ нашего желанія: когда хочешь слышать ихъ, не получаешь ихъ; когда вовсе не думаешь о нихъ, они являются. Раза два св. Тереза испытала слова отъ дьявола; по содержанію они были добрые, но послѣ нихъ въ душѣ остается сухость, безпокойство. О зрительныхъ образахъ она также говоритъ, что одни изъ нихъ исходятъ отъ собственнаго воображенія, другіе отъ злого духа, третьи отъ Бога. Послѣдніе превосходятъ силу человѣческаго воображенія, обогащаютъ душу, укрѣпляютъ здоровье души и тѣла, освобождаютъ отъ злыхъ привычекъ и свойствъ(**). Въ-третьихъ, о многихъ своихъ видѣніяхъ

*) G. Quercy, L'hallucination, I, т. Philosophes et mystiques, (1930), стр. 183, 218.

**) Гл. XXV, стр. 318-325; гл. XXVIII, стр. 372-375.

мистики говорятъ, что присутствіе въ нихъ Бога имѣетъ характеръ полной достовѣрности.

Можно-ли допустить, чтобы въ сознаніе человѣка вступалъ самъ Господь Богъ въ опредѣленномъ, ограниченномъ образѣ? На этотъ вопросъ можно отвѣтить такъ. Сверхличный аспектъ Бога не мѣшаетъ Ему имѣть вмѣстѣ съ тѣмъ и личный аспектъ, даже быть триединствомъ Лицъ; точно такъ же и сверхобразность Бога не исключаетъ доступности для Него образа, или вѣрнѣе, любыхъ образовъ, обладающихъ, конечно, высшею степенью совершенства. Нѣкоторые богословы полагаютъ, что Христосъ, оставаясь Сверхміровымъ началомъ, въ то-же время творить на землѣ реальный *объектъ*, видимый для человѣка, удостоеннаго этого явленія Его (*).

Согласно христіанскимъ ученіямъ, Церковь есть Тѣло Христа, она есть совершенный аспектъ міра, охватывающій вселенную; слѣдовательно, Тѣло Христа объемлетъ весь міръ, оно есть *космическое* тѣло. Точно такъ-же и члены Царства Божія, Богоматерь, ангелы, святые, объемля весь міръ своею любовью, могутъ имѣть не иначе, какъ космическія тѣла; ихъ тѣла суть индивидуальныя аспекты Тѣла Христова, охватывающіе всю вселенную(**). Для такихъ существъ въ своей сущности сверхпространственныхъ, вполне осуществимо явленіе въ частномъ ограниченномъ образѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства, не исчерпывающее, конечно, ихъ бытія, и не исключающее возможности явленія ихъ одновременно и въ другихъ мѣстахъ въ другихъ образахъ. О такой *multipraesentia*, напр., Христа, говоритъ Церковь въ обоихъ пѣснопѣніяхъ: «Во гробѣ плотски, во адѣ же съ душою яко Богъ, въ раи же со разбойникомъ, и на престолѣ былъ еси, Христе, со Отцемъ и Духомъ, вся исполняяй Неописанный»(***). Видѣніе, обусловленное такимъ явленіемъ небожителей, должно имѣть сенсорный характеръ. Быть можетъ, таково было напр., явленіе Богоматери дѣтямъ Максимино и Меланиі вблизи Salette.

Иначе можно истолковать имажинативныя видѣнія. Сверхсущій Богъ ближе ко всякой сущей вещи, ко всякому лицу, ко всякой частицѣ вещества, къ атому, электрону, чѣмъ они сами къ себѣ(****); Онъ все постигаетъ, все объемлетъ, на все

*) См. Q u e r c y, I 335; богословы Saudreaux, *Etats mystiques*, 211; Poulain, *Grâces d'oraison*, 325; Farges, *Théologie mystique*, II, 51.

**) См. мою статью «О воскресеніи во плоти», «Путь» 1931.

***). Литургія св. Іоанна Златоуста. О *multipraesentia* въ пространствахъ сверхпространственныхъ существъ см. мою статью: «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщеннаго европейца», въ «Совр. Зап.», 1926, вып. 28.

****) См. S e u s e, I т., 82.

вліяєть, будучи со всѣмъ соединенъ нераздѣльно, хотя и не-сліянно. Онъ можетъ поэтому явиться человѣку въ извѣстной мѣрѣ «изнутри» въ воображеніи и тѣмъ не менѣе реально: въ самомъ дѣлѣ, Онъ можетъ повліять на тѣло человѣка и вызвать тѣ измѣненія въ немъ, которыя служатъ стимуломъ для эйдетическихъ воспоминаній. Такимъ же образомъ могутъ подѣйствовать на тѣло человѣка и члены Царства Божія, причастные Божественной жизни и силѣ. Въ такихъ случаяхъ они одеваются въ тѣ трансубъективные чувственные качества, которыя служатъ предметомъ воспоминанія. Они могутъ воплотиться въ нихъ, реально «во-образиться». Отсюда понятно, почему Богъ и члены Царства Божія являются «сообразно душѣ получающаго ихъ», какъ выразился В. Леманнъ въ предисловіи къ изданнымъ имъ сочиненіямъ Сузо (*): они присутствуютъ въ видѣніяхъ посредствомъ статуй, картинъ, иконъ, видѣнныхъ субъектомъ, говоритъ Quercu (**). Иначе являющіеся не были бы узнаны человѣкомъ.

Къ развиваемой мною теоріи воплощенія небожителей въ образахъ воображенія очень близокъ Quercu. Возможно, что различіе между нашими взглядами сводится лишь къ тому, что я, какъ интуитивистъ, считаю воспоминаемыя чувственные качества трансубъективными и въ этомъ смыслѣ придаю болѣе реальный характеръ образу. Quercu говоритъ по поводу видѣній св. Терезы, что если у нея былъ гипнотизеръ, это былъ самъ Богъ. Онъ объясняетъ видѣнія тѣмъ, что Богъ вліяетъ на дѣятельность нашихъ способностей воспоминанія и ссылается на слова Іоанна Креста: «*Deus omnia movet secundum modum eorum*». Механизмъ видѣній, говоритъ онъ, тотъ-же, что и у галлюцинацій; тѣмъ не менѣе нужно рѣшительно различать видѣнія природныя (галлюцинаціи), демоническія и божественныя, смотря по причинѣ, вліяющей на наше тѣло. Въ случаѣ видѣнія, обусловленнаго воздѣйствіемъ Бога, механизмъ нашего процесса исполненъ Его присутствіемъ(***)).

Интеллектуальныя созерцанія могутъ быть объяснены прямымъ вліяніемъ Бога или членовъ Царства Божія на человека, побуждающимъ его сосредоточить вниманіе на самомъ трансубъективномъ Божественномъ мірѣ, имѣя при этомъ въ виду нечувственную сущность его или сообщаемое изъ этой сферы нечувственное содержаніе истины.

Изъ всего сказаннаго ясно, какъ слѣдуетъ отнести къ заключительному выводу Делакруа въ его цѣнномъ изслѣдованіи «*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*». Раз-

*) Стр. XXXVIII.

**) L'hallucination, стр. 175-179.

***) P. Q u e r c u, стр. 185, 336 с.

смотрѣвъ переживанія геніальныхъ мистиковъ съ большою широтою кругозора и признавая высокій характеръ ихъ, онъ заканчиваетъ все же, повидимому, въ духѣ психологизма мыслью, что всѣ своеобразныя явленія въ сознаніи мистиковъ слѣдуетъ объяснять дѣятельностью подсознательнаго (*). Что область подсознательнаго здѣсь играетъ существенную роль, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Однако тамъ, гдѣ Дела-круа останавливается, именно впервые и встаетъ основная и окончательная проблема: есть ли это чисто субъективная дѣятельность подсознательнаго или поводомъ для нея служить подлинное вліяніе высшаго міра на человѣка, причемъ созерцаемое содержаніе есть высшая транссубъективная дѣйствительность. Отвѣтъ въ духѣ чистаго психологизма былъ бы несостоятеленъ, Если какое либо явленіе въ сознаніи имѣетъ характеръ «данности мнѣ», то оно есть проявленіе моего я: оно исходитъ изъ какого либо субстанціанальнаго дѣятеля. Правда, это можетъ быть дѣятель низшаго типа, чѣмъ человѣческое я, входящій въ составъ тѣла человѣка, напр., завѣдующій какимъ нибудь нервнымъ центромъ. Но стоитъ только признать эту возможность, и станетъ ясно, что возможны также данности проявленій другихъ дѣятелей, стоящихъ выше человѣческаго «я» или наравнѣ съ нимъ и вступившихъ съ нимъ лишь на короткое время въ тѣсную связь.

Многія видѣнія имѣютъ символическій характеръ и содержатъ въ себѣ выраженіе такихъ истинъ и сторонъ міра или Божественной жизни, которыя и не могутъ быть даны въ образѣ иначе, какъ символически. Изъ этого не слѣдуетъ, будто такіе образы суть субъективныя дѣйствія человѣческаго «я». Они могутъ быть *реальными символами*, конкретными символическими явленіями міра Божественнаго (**). Бл. Сузо видѣлъ, напр., однажды Христа и множество людей, какъ члены его (***). Св. Тереза говоритъ, что черезъ видѣніе человѣчности Христа она нерѣдко приходитъ къ постиженію тайнъ Божіихъ (****).

Замѣчательныя по глубинѣ мысли открывались иногда Сведенборгу подъ видомъ живыхъ конкретныхъ событій. Такъ, однажды онъ задался вопросомъ: какимъ образомъ возможно, чтобы благодать Господа допускала бѣсамъ вѣчно оставаться въ аду. «Только что я это помыслилъ», говоритъ Сведенборгъ, «какъ одинъ изъ ангеловъ праваго подсердія чрезвычайно быстро низринулся въ сѣдалищную область великаго Сатаны

*) Стр. 405 с.

**) О реальномъ символизмѣ см. Н. Бердяевъ «Философія свободнаго духа», I т., 101 сс.

***) II, 125.

****) Гл. XXII, 280.

и извлекъ оттуда, по внушенію отъ Господа, одного изъ самыхъ дурныхъ бѣсовъ, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мнѣ было дано видѣть, что по мѣрѣ того, какъ ангелъ восходилъ къ небеснымъ сферамъ, его плѣнникъ мѣнялъ гордое выраженіе своего лица на страдающее, и тѣло его чернѣло; когда же онъ, несмотря на свое сопротивленіе, былъ вовлеченъ въ среднія небеса, то съ нимъ сдѣлались страшныя конвульсіи, онъ всѣмъ своимъ видомъ и движеніями показывалъ, что испытываетъ величайшія и нестерпимыя муки; когда же онъ приблизился къ сердечной области небесъ, то языкъ его вышелъ далеко наружу, какъ у очень уставшаго и жаждущаго пса, а глаза лопнули, какъ отъ жгучаго жара. И мнѣ сдѣлалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велѣлъ ангелу отпустить его. И когда, по соизволенію Господа, онъ былъ отпущенъ, то бросился внизъ головою съ такою стремительностью, что я могъ видѣть только какъ мелькнули его чрезвычайно черныя пятки. И тогда мнѣ было внушено: пребываніе когонибудь въ небесахъ или въ аду зависитъ не отъ произвола Божія, а отъ внутренняго состоянія существа, и перемѣщеніе по чужой волѣ изъ ада въ небеса было бы также мучительно для перемѣщаемыхъ, какъ переселеніе изъ небесъ въ адъ... И такимъ образомъ я понялъ, что вѣчность ада для тѣхъ, кто находятъ въ немъ свое наслажденіе, одинаково соотвѣтствуетъ, какъ премудрости, такъ и благодати Божіей» (*). Надобно замѣтить однако, что многія откровенія являлись въ сознаніи Свенденборга въ формѣ «внутренней рѣчи» съ существами другихъ царствъ міра (**).

До сихъ поръ рѣчь шла о видѣніяхъ тѣлесныхъ образовъ, которыя нельзя иначе истолковать, какъ единичные, индивидуальныя акты общенія потусторонняго міра съ отдѣльнымъ лицомъ; въ нихъ чаще всего дается утѣшеніе, подкрѣпленіе, поученіе отдѣльному лицу, но иногда также черезъ это лицо и откровеніе всему міру (напр., черезъ библейскихъ пророковъ). Но кромѣ такихъ индивидуальных явленій тѣлесности, члены Царства Божія и самъ глава его Божественный Логось, въ томъ его аспектѣ, въ которомъ Онъ есть Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, обладаетъ преображенною духоносною тѣлесностью, имѣющею значеніе также и для самого Царства Божія: въ этой тѣлесности оно обладаетъ полнотою бытія и совершенною красотою.

Безъ сомнѣнія, каждый изъ насъ въ мѣру своей любви къ добру или нужды въ его откровеніи болѣе или менѣе пріобщается къ видѣнію отблесковъ этого Царства, напр., въ томъ

*) Arcena coelestina, прилож. Memorabilia.

**) L a m m , 236.

возвышенномъ воспріятіи красоть природы, или красоты чело-
вѣка, которое наполняетъ душу несокрушимою увѣренностью
въ бытіи Бога и Царства Его. Особенно углубленное видѣніе
этого Царства, явственно выводящее въ область потустороння-
го міра требуетъ иной психофизической организаціи, болѣе или
менѣе отклоняющейся отъ той, которую мы считаемъ для че-
ловѣка нормальною. Въ самомъ дѣлѣ, если стимуломъ для
воспріятій внѣшняго міра служатъ обусловленные имъ раз-
драженія нашей нервной системы, то ясно, что это система и
все тѣло должны отклоняться отъ общаго человѣческаго типа
у лицъ, обладающихъ повышенной воспріимчивостью къ инымъ
мірамъ, будетъ-ли это высшій міръ, Царство Божіе, или низ-
шій — царство зла. Достоевскій ясно выразилъ эту мысль сло-
вами Свидригайлова, пріобщившагося къ царству зла. Сви-
дригайловъ разсуждаетъ такъ: Они говорятъ: «ты боленъ,
стало быть, то, что тебѣ представляется, есть одинъ только
несуществующій бредъ». А вѣдь тутъ нѣтъ строгой логики.
Я согласенъ, что привидѣнія являются только больнымъ;
но вѣдь это только доказываетъ, что привидѣнія могутъ являть-
ся не иначе какъ больнымъ, а не то, что ихъ нѣтъ самихъ по
себѣ».

Теорія видѣній, аналогичная той, которая развита мною
повидимому, намѣчалась въ умѣ Вл. Соловьева. Это видно
изъ слѣдующаго разсказа о немъ друга его кн. Е. Трубецкаго.
«Рано утромъ, тотчасъ послѣ его пробужденія, ему явился
восточный челоуѣкъ въ чалмѣ. Онъ произнесъ необычайный
вздоръ по поводу только что написанной Соловьевымъ статьи
о Японіи («ѣхаль по дорогѣ; про буддизмъ читаль; вотъ те-
бѣ буддизмъ») и ткнулъ его въ животъ необычайно длиннымъ
зонтикомъ. Видѣніе исчезло, а Соловьевъ ощутилъ сильную
боль въ печени, которая потомъ продолжалась три дня».

«Такія болевые ощущенія и другія болѣзненные явленія
у него бывали почти всегда послѣ видѣній. По этому поводу
я какъ то сказалъ ему: «твой видѣнія — просто-напросто гал-
люцинаціи твоихъ болѣзней». Онъ тотчасъ согласился со мной.
Но это согласіе нельзя истолковывать въ томъ смыслѣ, чтобы
Соловьевъ отрицалъ реальность своихъ видѣній. Въ его устахъ
слова эти значили, что болѣзнь дѣлаетъ наше воображеніе вос-
пріимчивымъ къ такимъ воздѣйствіямъ духовнаго міра, къ
которымъ люди здоровые остаются совершенно нечувстви-
тельными. Поэтому онъ въ подобныхъ случаяхъ не отрицалъ
необходимости лѣченія. Онъ признавалъ въ галлюцинаціяхъ
явленія субъективнаго и притомъ больного воображенія. Но
это не мѣшало ему вѣрить въ объективную причину галлюци-
націй, которая въ насъ *воображается, воплощается* черезъ по-

средство субъективнаго воображенія во внѣшней дѣйствительности». (*).

Теорію воспріятій Божественнаго міра началъ разрабатывать передъ войной талантливѣйшій молодой русскій философъ Д. В. Болдыревъ, считавшій себя послѣдователемъ интуизма. Лѣто 1914 г. онъ провелъ въ Пиренеяхъ, имѣя въ виду, что тамъ нерѣдко происходили явленія Богоматери и желая получить живое представленіе о природѣ, въ обстановкѣ которой они происходили. Свои впечатлѣнія отъ этой поѣздки и намеки на свою теорію онъ изложилъ въ статьѣ — «Огненная Купель» (въ «Русской мысли», 1915 г.). Возможно, что впоследствии, будучи профессоромъ въ Перми, онъ разработалъ свою теорію въ точной философской формѣ и изложилъ въ рукописи, которая хранится послѣ его кончины въ его семьѣ на Дальнемъ Востокѣ.

Среди людей, сознаніе которыхъ приобщено къ «мірамъ инымъ», нерѣдко попадаютъ лица, у которыхъ два плана бытія смѣшиваются и перепутываются между собою; они не могутъ толкомъ опознать данныхъ своего опыта, не могутъ выразить его въ осмысленной формѣ. Обыкновенно, такія лица, желая расширить свое философское образованіе, влекутся къ экзотической литературѣ, особенно индусской; чтеніе европейскихъ философскихъ классиковъ, напр., Декарта, которое могло бы дисциплинировать ихъ мысли, для нихъ оказывается скучнымъ. Переживанія свои они не могутъ уложить ни въ какія рамки, такъ какъ не могутъ найти связи ихъ съ рациональными аспектами бытія; поэтому философски они оказываются безплодными. Нѣкоторые изъ этихъ лицъ все же находятъ въ себѣ силу выразить свой опытъ въ литературныхъ произведеніяхъ, но они содержатъ въ себѣ причудливую смѣсь великаго и малаго, потусторонняго и посюсторонняго. Таковы, напр., въ русской литературѣ «откровенія» Анны Шмидтъ «О будущемъ», «Третій завѣтъ» и др.; между прочимъ, себя она склонна была считать воплощеніемъ Церкви, а Вл. Соловьева — воплощеніемъ Христа (**).

Въ Западно-Европейской литературѣ примѣромъ спутанной мистики могутъ служить сообщенія Сведенборга о посѣщеніи имъ другихъ планетъ и о бесѣдахъ его съ ихъ жителями; Вл. Соловьевъ считаетъ ихъ «имѣющими по существу бредовой характеръ» (**).

*) Кн. Е. Т р у б е ц к о й, Міросозерцаніе Вл. Соловьева, I, стр. 20 с.

**) Изъ рукописей Анны Николаевны Шмидтъ, съ письмами къ ней Вл. Соловьева (Москва 1916), Предисловіе, стр. XIV.

***) В. С о л о в ъ е в ѣ , т. IX, стр. 241.

Великіе мистики-философы, наоборотъ, обладаютъ повышенной чуткостью къ раціональному аспекту бытія. Они выходятъ въ область сверхраціональнаго не только на основаніи мистической интуиціи, но еще и потому, что строгая послѣдовательность раціональнаго мышленія обязываетъ ихъ восходить въ болѣе высокую сферу. Таково мышленіе Плотина, Прокла, Эртигены, Ансельма Кентерберійскаго, Гуго Викторинца, Ричарда Викторинца, Іоанна Бонавентуры, Раймунда Лулла, Рожера Бекона, Николая Кузанскаго, Паскаля, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева, от. П. Флоренскаго.

Изъ произведеній такихъ мистиковъ, знающихъ связь сверхраціональнаго съ раціональнымъ, ясно видно, что мистическія системы философіи суть не наборъ безсвязныхъ туманныхъ вѣщаній: наоборотъ, впервые эти системы достигаютъ наибольшей доступной человѣческому уму послѣдовательности и понятности міра, такъ какъ устраняютъ безсвязности и пробѣлы односторонняго раціонализма. Гегель говоритъ: «Мистическое, правда, есть таинственное, однако только для разсудка и притомъ просто потому, что принципъ разсудка есть абстрактное тожество, а мистическое (какъ равнозначное со спекулятивнымъ) есть конкретное единство тѣхъ опредѣленій, которыя разсудокъ считаетъ истинными только въ ихъ раздѣленіи и противоположеніи». «Такимъ образомъ все разумное слѣдуетъ обозначить вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мистическое, чѣмъ однако сказано лишь то, что оно выходитъ за предѣлы разсудка, а вовсе не то, будто оно должно быть разсматриваемо вообще, какъ недоступное мышленію и непонятное» (*).

Пассивный характеръ видѣній таитъ въ себѣ опасности. Источникомъ ихъ возникновенія могутъ быть въ однихъ случаяхъ низшіе субстанціальныя дѣятели нашего собственнаго тѣла, въ другихъ — существа иныхъ царствъ бытія, и притомъ столь различныя, какъ члены царства зла, далѣе — члены Царства Божія и даже самъ Господь Богъ. Если въ душѣ человѣка есть малѣйшее пятно зла, напр., хотя бы ничтожный оттенокъ горделиваго признанія себя исключительнымъ избранникомъ Божиимъ, особымъ орудіемъ Духа Святого, то онъ почти, навѣрное, подпадаетъ «прелести», т.е. будетъ имѣть лживыя видѣнія, исходящія отъ злой силы. Искусственная тренировка себя, намѣренное воспитаніе въ себѣ пассивности съ цѣлью достигнуть видѣній, словесныхъ откровеній, автоматическаго письма есть особенно опасная почва, на которой могутъ возникнуть фальсификаціи общенія съ высшимъ міромъ. Сведен-

*) H e g e l , Encycl. I th., Die Logik (1840) VI. B. § 82. Zusatz, стр. 159 с. См. вообще мою статью: «Гегель какъ интуитивистъ», Зап. Русск. Научн. инст. въ Бѣлградѣ.

боргъ въ послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности хотѣлъ достигнуть полной пассивности; послѣ одного изъ видѣній Христа онъ сталъ страстно сосредоточиваться на образѣ распятія; возможно, что въ результатѣ этихъ упражненій были у него состоянія удвоенія личности. Католическая церковь уже въ средніе вѣка начала вырабатывать «духовныя упражненія» (*exercitia spiritualia*), медитаціи, состоящія въ напряженномъ сосредоточеніи вниманія на страданіяхъ Христа, на различныхъ періодахъ Его жизни, представляемыхъ съ возможною чувственною конкретностью. Замѣчательная система такихъ упражненій создана Игнатіемъ Лойолою (*). Поэтому, быть можетъ, въ католической церкви бываютъ лица, способныя часами созерцать различные эпизоды изъ жизни Іисуса Христа. Такими видѣніями, напр., прославилась въ началѣ XIX в. Екатерина Эммерихъ. Клеменсъ Брентано прожилъ нѣсколько лѣтъ при ней, записывая ея созерцанія, откуда получилась назидательная книга «*Das bittere Leiden unserer Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen nebst dem Latensmris dieser Begnadigten*» (**). Въ наше время аналогичныя переживанія испытываетъ Тереза Нейманъ изъ Коннерсрейта (*Konnersreuth*); образъ жизни ея (она обходится почти совсѣмъ безъ пищи) также сходенъ съ жизнью Екатерины Эммерихъ. Св. Іоаннъ Креста предостерегаетъ противъ такой жизни, наполненной видѣніями: онъ говоритъ, что данными памяти можетъ воспользоваться демонъ, чтобы подвергнуть человѣка искушенію посредствомъ видѣній и «откровеній». Лучше не думать о человѣческомъ образѣ Христа, а подойти къ Нему еще ближе, чѣмъ въ видѣніяхъ путемъ подражанія Ему (***)

Особенно опасна пассивность безъ очищенія души и устремленія къ Богу, развиваемая, напр., во время спиритическихъ сеансовъ съ цѣлью сдѣлать себя орудіемъ (медіумомъ) существъ иного міра (автоматическое письмо, спиритическія явленія и т. п.)— Въ лучшемъ случаѣ при этомъ мы имѣемъ дѣло съ усиленною активностью низшихъ дѣятелей, управляющихъ нашими нервными центрами (поэтому, обыкновенно, сообщенія, получаемыя путемъ автоматическаго письма, бываютъ безцвѣтны и бездарны), въ худшемъ — это дѣятельность, овладѣвающихъ нашимъ тѣломъ существъ изъ царства зла.

*) См., напр., нѣмецкое изданіе J. Loyola, *Das Exerzitienbuch*. Перев. Ferder'a, поясненія M. Meschler, S. I., Feb. i Br.

**) C l . B r e n t a n o, *Saemmtl. Werke*, hrg. von C. Scheddenkopf, 1912, именно Bd. XIV, I Abth. «*Religioese Schriften*» съ введеніемъ W. Oehl'я.

***) B a r u z i, 540 с., 239, 257, 260; см. также Q u e r s u, 310.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы подвергаемся опасности раздвоенія личности, одержимости, истеріи (*).

Нѣкоторые мистики, напр., квіетистка М-me Guyon, воспитывали въ себѣ крайнюю степень пассивности, считая всякое проявленіе своей воли зломъ, и надѣясь отказомъ отъ своей активности превратить себя въ чистое орудіе воли Божіей. Литература, вызванная крайностями квіетизма (споръ Фенелона съ Блетомъ и др. соч.), правильно указываетъ, что зло заключается не въ личной дѣятельности, а въ направленности ея на себялюбивыя цѣли. И въ самомъ дѣлѣ, если первоизданная сущность субстанціальныхъ дѣятелей, сотворенныхъ по образу и подобию Божію, надѣлена творческою силою, то ясно, что дѣятели призваны къ индивидуальному творческому соучастію въ Божественномъ планѣ мірового процесса. Идеаль пріобщенія къ Божественной жизни состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи весьма разнородныхъ процессовъ творческой инициативы въ добрѣ, покорнаго исполненія велѣній Бога и радостнаго пріятія посѣщенія Бога и членовъ Царства Божія въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ основаній заподозрить ихъ подлинность.

Православная Церковь не сочувствуетъ искусственнымъ упражненіямъ, ведущимъ къ возникновенію видѣній, но въ тѣхъ случаяхъ, когда они невольно возникаютъ у святыхъ подвижниковъ, она радостно отмѣчаетъ ихъ; таково, напр., преданіе, согласно которому св. Сергій Радонежскій, совершая литургію, всегда видѣлъ сослужащаго Ангела, котораго видѣлъ при этомъ однажды также и ученикъ его Исаакій.

Признаніе реальности нѣкоторыхъ видѣній предполагаетъ преображенную тѣлесность и требуетъ объясненія, какъ возможны свѣтъ, звукъ, теплота и другія чувственные качества, гдѣ нѣтъ *матеріальнаго тѣла*. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что даже и въ матеріальной средѣ, гдѣ звукъ, свѣтъ и т. п. сопутствуются притяженіями и отталкиваніями частицъ матеріи или элементовъ ихъ, вовсе не эти отталкиванія и притяженія суть причина, производящая чувственные качества. Какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, новое событіе есть творческій актъ субстанціальныхъ дѣятелей, обыкновенно, предполагающій сочетаніе силъ нѣсколькихъ дѣятелей. Въ царствѣ психо-матеріальнаго бытія однако это не есть только единеніе нѣсколькихъ дѣятелей для совмѣстной активности, но также и исключеніе нѣкоторыхъ другихъ дѣятелей, сопутствующееся отталкиваніемъ. Эти отношенія взаимнаго обособленія не уси-

*) См. объ этомъ от. П. Флоренскаго, «Столпъ и утвержденіе истины» примѣчанія — стр. 697 сс., 706 сс.

ливаютъ и не совершенствуютъ творческую активность, а, наоборотъ, ослабляютъ ее и понижаютъ цѣнность ея результатовъ: звукъ, свѣтъ и т. п., сопутствуемые процессами отталкиванія, суть чувственныя качества, содержащія въ себѣ перебои, неровности, хаотическія примѣси и т. п. несовершенства, понижающія ихъ красоту или даже ведущія къ безобразію. Въ Царствѣ Божіемъ, гдѣ нѣтъ процессовъ отталкиванія, преображенная тѣлесность создается совмѣстными творческими актами многихъ дѣятелей безъ всякаго противоборства и стѣсненія ихъ другъ другомъ; она состоитъ изъ чувственныхъ качествъ, чистыхъ, совершенныхъ, гармонически соотносящихся другъ съ другомъ, воплощающихъ абсолютную красоту.

Н. Лосскій.

ИСТОКИ ТВОРЧЕСТВА

Откуда была сила у Самсона? Копилъ ли онъ ее? Растиль-ли свои мышцы ежедневными упражненіями? Сталъ ли непобѣдимымъ, и тогда, въ знакъ уже существующей силы, Господь велѣлъ ему не стричь волосъ?

У Самсона сила была не отъ мышцъ и не отъ упражненій, а отъ того, что этого захотѣлъ Богъ.

И чтобъ въ волѣ Божьей не было никакого сомнѣнія, знакомъ этой силы были не мышцы, а волосы неостриженные. Острижетъ ихъ, — и сила исчезнетъ, хотя мышцы, можетъ быть, и останутся. Такъ оно и было. Остригла его Далила, — и не стало Самсоновой силы. Потомъ ослѣпленный, замученный, изможденный Самсонъ дождался только одного, — чтобы волосы отросли, — и сила вернулась къ нему.

Въ чемъ дѣло? Не человѣческая сила была у Самсона, а Божья, былъ онъ силенъ благодатью Божественной. Объ этомъ не нужно догадываться, — это нужно просто прочесть въ 13-16 главахъ Книги Судей Израилевыхъ.

Самое происхожденіе силы Самсоновой связано съ Бого-явленіемъ. И ангелъ, предрекшій рожденіе Самсона, говоритъ о себѣ: «Что ты спрашиваешь о имени моемъ? Оно чудно» (13. 18). Иначе, — что ты спрашиваешь объ источникѣ силы? оно чудно.

Дальнѣйшіе тексты только подтверждаютъ такое чудесное происхожденіе Самсоновой силы: «И началъ Духъ Господень дѣйствовать въ немъ въ станѣ Дановомъ» (13, 25).

«И сошелъ на него Духъ Господень, и онъ растерзалъ льва, какъ козленка, а въ рукѣ у него ничего не было» (16, 6).

«И сошелъ на него Духъ Господень, и веревки, бывшія на рукахъ его, сдѣлались, какъ перегорѣвшій ленъ, и упали узы его съ рукъ его» (15, 14).

Есть и обратныя доказательства этого Божественнаго

происхожденія силы: когда она исчезла, онъ «не зналъ, что Господь отступилъ отъ него». (16, 20).

Итакъ, сила Самсона, которая опредѣляла и исчерпывала его человѣческій духъ, — не его человѣческая, а Божья сила, Божій творческій духъ. Если Богъ захочетъ, то не въ сильныхъ мышцахъ, а въ длинныхъ волосахъ воплотить свою Божественную творческую силу въ человѣкѣ.

Это можно сказать о Самсонѣ, орудіи Божіемъ, одержимомъ Божественной силой.

А вотъ другой человѣкъ Ветхаго Завета, — Давидъ. Передъ лицомъ филистимлянскихъ полчищъ Саулъ далъ Давиду свои царскіе доспѣхи и мечъ свой царскій, — вооружилъ его всею силою человѣческой. И противникъ его Голіафъ былъ во всеоружіи человѣческомъ, — и ростомъ, и силою мышцъ превосходилъ всякаго.

Но для того, чтобы было ясно, кто побѣждаетъ въ бояхъ, передъ самымъ сраженіемъ снялъ Давидъ царскіе доспѣхи и неворуженный вышелъ къ Голіафу. Не отъ того, что эти доспѣхи были велики и неудобны ему, — нѣтъ, — въ Библии точно сказано, на какихъ основаніяхъ онъ принялъ бой съ Голіафомъ. «Ты идешь противъ меня съ мечомъ, и копьемъ, и щитомъ, а я иду противъ тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинствъ Израильскихъ, которыя ты поносишь» (I Кн. Ц. 17, 45).

И дальше: «И узнаетъ весь этотъ сонмъ, что не мечомъ и копьемъ спасаетъ Господь, что это война Господа, и Онъ предастъ васъ въ руки наши (I Кн. Ц. 17, 47).

То же самое отношеніе къ человѣческимъ усиліямъ, къ человѣческому творческому акту подтверждается псалмами.

«Иные колесницами, иные конями, а мы, — именемъ Господа Бога нашего хвалимся. Они поколебались и пали, а мы встали и стоимъ прямо» (Пс. 19, 8-9).

И еще: «Съ Тобою избодаемъ рогами враговъ нашихъ, во имя Твое попремъ ногами возстающихъ на насъ. Ибо не на лукъ мой уповаю, и не мечъ мой спасетъ меня, но Ты спасешь насъ отъ враговъ нашихъ и посрамишь ненавидящихъ насъ» (43, 6-8).

И еще: «Обступили меня, окружили меня, но именемъ Господнимъ я низложилъ ихъ. Окружили меня, какъ пчелы, и угасли, какъ огонь въ тернѣ. Именемъ Господнимъ я низложилъ ихъ. Сильно толкнули меня, чтобы я упалъ, но Господь поддержалъ меня. Господь, — сила моя и пѣснь». (117, 11-14).

Тутъ, чтобы не было въ дальнѣйшемъ недоразумѣній, особенно надо обратить вниманіе на это послѣднее слово, — пѣснь. Именно изъ него вытекаетъ право примѣнять всѣ

эти тексты къ самымъ разнообразнымъ видамъ человѣческаго творчества. Надо учесть, что въ ветхозавѣтны времена сила творчества могла особенно ярко восприниматься въ подвигахъ Самсона и Давида. Совершенно нельзя ограничивать творчество одними его интеллектуальными примѣрами, но то, что относится къ данному виду творчества, въ такой же мѣрѣ примѣнимо къ творчеству интеллектуальному, художественному, религіозному и др.

А въ этихъ текстахъ съ послѣдней четкостью и ясностью дана картина страннаго и всеохватывающаго участія Божія въ человѣческомъ творествѣ.

Воинъ побѣдитель — Давидъ, Давидъ-царь говоритъ, что онъ уповаеть не на лукъ и на мечъ, а на имя Господа. Давидъ-псалмопѣвецъ утверждаетъ: «Господь сила моя и пѣснь». Кто поетъ? Давидъ ли поетъ, или Господь поетъ въ немъ, поетъ Давидомъ? Кто побѣждаетъ? Давидъ ли побѣждаетъ или Господь побѣждаетъ въ немъ и имъ? Во имя ли Божье, во славу ли Божью совершаетъ всѣ свои дѣянія Давидъ, или имъ совершаетъ, какъ орудіемъ, Свои дѣянія Господь?

Если бы Давидъ, хоть и во имя Божіе, но силою человеческой побѣдилъ Голіафа, то зачѣмъ было бы ему нужно отказываться отъ человѣческаго вооруженія и идти въ бой человѣчески-обезсиленнымъ?

Тоже самое можно сказать и о примѣрѣ Самсона. Если только человѣческая сила была въ немъ на служеніи Божьему имени, то отчего связывалась она съ нестриженными его назорейскими волосами, а не съ мышцами, носителями человеческой физической силы? Только для того, чтобы подчеркнуть, что это была не человѣческая, а Божья сила, находящаяся по Божественному произволенію въ распоряженіи его, человѣка.

Въ этихъ двухъ примѣрахъ образно и ярко показана своеобразная ветхозавѣтная теорія творчества. Пѣнье и битвы, — творчество Давида, борьба съ филистимлянами, — творчество Самсона, — кто господинъ, кто субъектъ этихъ творческихъ актовъ? Богъ воинствъ Израилевыхъ, — господинъ побѣды и пѣсни, Онъ, — творческій субъектъ этихъ актовъ.

И навѣрное можно сказать, что если бы Давидъ понадѣялся на свою пастушью ловкость или на царскіе доспѣхи Саула, — Голіафъ оказался бы человѣчески ловче, сильнѣе, вооруженнѣе его. Недаромъ такъ подробно описана тяжесть и длина его вооруженія.

Эти предварительныя замѣчанія съ неизбежностью вытекаютъ изъ ветхозавѣтныхъ текстовъ. Въ нихъ все творчество относится «не намъ, не намъ, а имени Твоему».

Часто говорятъ, что христіанство мало интересуется вопросами творчества, что въ немъ нѣтъ никакой теоріи творчества. И это безразличное отношеніе къ главной, творческой сущности человѣка вмѣняютъ въ вину христіанству. Считаютъ, что интересъ къ этому вопросу возникъ въ періодъ возрожденія, когда вообще проблема человѣка впервые встала передъ сознаніемъ во весь свой ростъ. Въ дальнѣйшемъ же чуть ли не исключительно одинъ ХІХ вѣкъ, и зачастую въ лицѣ своихъ безбожныхъ представителей, занялся разработкой вопросовъ, связанныхъ съ творчествомъ.

Мнѣ представляется это глубоко не вѣрнымъ.

Съ самаго начала христіанства, къ моменту запечатлѣнія христіанскихъ истинъ евангелистами, возникло ученіе о христіанскомъ пониманіи творческаго акта. Болѣе того, подъ этимъ угломъ зрѣнія все Евангеліе отъ Іоанна есть абсолютно законченный и планомѣрный трактатъ не только о человѣческомъ творествѣ, но и о творествѣ Божественномъ.

Тутъ надо только умѣть читать, надо понять, что цѣлью евангелиста не могло быть одно даваніе такой теоріи, — хотя она у него сквозитъ и свѣтится въ каждой главѣ. Намъ надлежитъ только произвести выборку всѣхъ такихъ цитатъ, сгруппировать ихъ, сдѣлать изъ нихъ свои выводы.

Этого можно не увидѣть, если заранѣе и предвзято предполагать необходимость и истинность индивидуалистической творческой теоріи. Вѣрно, что гуманизмъ далъ многое въ этой области, но почти все, что онъ далъ и что въ дальнѣйшемъ было развито въ ХІХ вѣкѣ, находится въ довольно остромъ противорѣчій съ Евангельской теоріей творчества, — въ такомъ противорѣчій, что людямъ, принявшимъ гуманистическія предпосылки, можетъ показаться, что вообще никакихъ творческихъ принциповъ Евангеліе и не содержитъ.

Евангеліе отъ Іоанна ставитъ творческіе процессы въ связь со взаимоотношеніемъ Бога и человѣка, — внѣ этого взаимоотношенія творчество не только непонятно, — оно просто не существуетъ.

Всѣ тексты, которыхъ совершенно неограниченное количество, — (почти въ каждой главѣ Евангелія отъ Іоанна есть упорно повторяемый текстъ, связанный съ вопросами творчества), — всѣ эти тексты могутъ по темамъ своимъ разбиться на нѣсколько группъ. Любопытно только еще разъ подчеркнуть, что ни одна тема, ни одинъ мотивъ не повторяется у Іоанна съ такой упорной послѣдовательностью, какъ эта изумительная теорія творчества.

Какъ разбиваются эти тексты?

Тутъ можно наблюдать нѣкоторыя параллельныя линіи,

опредѣляющія творческій актъ въ связи съ взаимоотношеніемъ Творца-Бога и творца-человѣка.

1. Взаимоотношеніе Бога-Отца и Бога-Сына, опредѣляющее творческій характеръ всего Сыновняго дѣла на землѣ.

2. Параллельно и соотвѣтственно этому взаимоотношеніе Сына-Богочеловѣка и учениковъ-людей, опредѣляющее творческій характеръ человѣческаго дѣла на землѣ.

3. Взаимоотношеніе Духа Святого съ людьми.

4. Злое творчество.

О взаимоотношеніи Бога-Отца и Бога-Сына можно привести очень много все время настойчиво повторяющихся и не оставляющихъ никакого простора для какихъ либо криво-толковъ текстовъ.

Вотъ они:

«Моя пища есть т в о р и т ь волю Пославшаго Меня и с о в е р ш и т ь дѣло Его» (4, 34).

«Сынъ ничего не можетъ т в о р и т ь Самъ отъ Себя, ес-ти не увидитъ Отца творящаго, ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ л в о р и т ь такъ же». (5, 19).

«Я ничего не могу т в о р и т ь Самъ по Себѣ. Какъ слышу, такъ и сужу, и судъ Мой праведенъ, ибо ищу не Моей воли, но воли пославшаго Меня Отца. Если Я свидѣтельствую Самъ о Себѣ, то свидѣтельство Мое не есть истина» (5, 30).

«Ибо дѣла, которыя Отецъ далъ Мнѣ с о в е р ш и т ь, самыя дѣла сіи, мною т в о р и м ы я, свидѣлствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня» (5, 36).

«Ибо Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы т в о р и т ь во л ю М о ю, но волю Пославшаго Меня Отца» (6, 38).

«Мое у ч е н і е не Мое, но Пославшаго Меня. Говорящій Самъ отъ себя ищетъ славы себѣ, а Кто ищетъ славы Пославшему Его, Тотъ истиненъ и нѣтъ неправды въ Немъ» (7, 10).

«И я пришелъ не Самъ отъ Себя, но истиненъ Пославшій Меня, котораго вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я отъ Него и Онъ послалъ Меня» (7, 28).

«Пославшій меня есть истиненъ, и что Я слышалъ отъ Него, то и г о в о р ю міру» (8, 26).

«Ничего не дѣлаю отъ Себя, но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и г о в о р ю. Пославшій Меня есть со Мною. Отецъ не оставилъ Меня одного, ибо Я всегда дѣлаю то, что Ему угодно» (8, 28).

«Если Я Самъ Себя с л а в л ю, то слава Моя ничто. Меня прославляетъ Отецъ Мой, о которомъ вы говорите, что Онъ Богъ вашъ» (8, 54).

«Ибо Я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить. Итакъ,

что Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ» (12, 49).

«Но я не одинъ, потому что Отецъ со Мною» (16, 32).

«Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ и сполнить. И нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (17, 4).

«И все Мое Твое и Твое Мое» (17, 10).

Тутъ важно дать себѣ отчетъ въ смыслѣ глаголовъ: «творить», «совершить», «учить», «говорить», «дѣлать», «славить», «исполнить». Они выражаютъ собою творческое проявленіе Сыновней воли, — и они же опредѣляются совершенной зависимостью отъ Отцовской воли. Въ каждомъ изъ приведенныхъ текстовъ это именно такъ. И когда эти тексты выбраны подрядъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ когда проверено, что противорѣчащихъ имъ текстовъ нѣтъ, что именно они до конца опредѣляютъ собой характеръ служенія и творчества Христова, и характеръ зависимости этого творчества отъ творческой воли Бога-Отца, — тогда мы можемъ очень ясно понять основные законы Христова творчества.

И важно для насъ понять эти законы не только для того, чтобы глубже вникнуть въ обликъ Спасителя. Важно еще и по другой причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, — изъ всѣхъ человѣковъ-творцовъ Христосъ, будучи совершеннѣйшимъ человѣкомъ, и въ этой области былъ совершеннѣйшимъ, то есть, самымъ творческимъ, — абсолютнымъ Творцомъ. Это такъ даже въ томъ случаѣ, когда мы говоримъ только о его человѣчествѣ. И это еще болѣе такъ, когда мы говоримъ о Его Божествѣ. Богочеловѣкъ это предѣлъ творческаго воплощенія.

И вотъ къ этому-то предѣльному въ мірѣ творчеству относятся тексты, опредѣляющіе его творческую возможность только черезъ его непрестанную и нерасторжимую связь съ Отцомъ.

Сынъ, не могущій творить Самъ отъ Себя, — если это такъ, то вообще кто и когда можетъ творить самъ отъ себя? Что тутъ? Просто отказъ отъ всякой возможности какого бы то ни было творчества? Существуетъ Богъ-Отецъ, силою Котораго и дѣло Котораго Сынъ творить, — по полномочію какъ бы, по соизволенію, — и творить все же не Своею силою, а силою дающаго порученіе Бога-Отца. Вѣдь тутъ даже Богъ-Сынъ, Христосъ — какъ бы инструментъ въ рукахъ творящаго Отца. Ни собственнаго творческаго заданія, — потому что творить дѣло Отца, ни собственной творческой воли, — потому что творить силою и волей Отца. Если же Сынъ не Творецъ, то вообще въ христіанствѣ нельзя говорить о творествѣ.

Вотъ такъ ли это? Въ чемъ возможность творческаго пере-

живанія и претвореніе этого Отцовскаго порученія? «Я не одинъ потому что Отецъ со Мною». «И все Мое Твое, и все Твое Мое». Особенно этотъ послѣдній текстъ въ его абсолютной обращенности, — тутъ не только одностороннее проникновеніе Сына волю Отца, — тутъ взаимопроникновеніе, тутъ законъ взаимопроникающей любви. Сынъ тутъ не орудіе Отца, а единое съ Нимъ, творческая воля Сына отождествляется актомъ творческой любви съ творческой волей Отца. И моментъ творчества начинается тутъ гораздо раньше, — съ минуты вольнаго подчиненія Себя, на основаніи Сыновней и Божественной любви, — волѣ Отца. Было бы даже неправильно сказать: «Отецъ творить Сыномъ» или «Сынъ есть орудіе творящаго Отца». Надо сказать: «въ дѣлѣ и творествѣ Христовомъ творятъ Отецъ и Сынъ, — Отецъ, посылающій Сына, и Сынъ, пріемлющій порученіе Отца. И творятъ они въ нераздѣльномъ единствѣ творческой любви.»

Но все же тутъ во всей силѣ остается и другой моментъ: опредѣленное указаніе, что самое творческое дѣло изъ всѣхъ, имѣвшихъ мѣсто на землѣ, — дѣло Сына Человѣческаго, — было имъ совершено только потому, что не Онъ одинъ на Свою волю принялъ совершеніе этого дѣла, и въ немъ сотворилъ не волю Свою, но волю Пославшаго Его Отца.

Таковъ выводъ о творческомъ смыслѣ Христова служенія. Слившаяся съ Отцомъ воля Сына, — единственный залогъ Его творческой силы.

И вмѣстѣ съ тѣмъ «все черезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть, что начало быть» (1, 3).

Этотъ текстъ съ одной стороны еще съ опредѣленностью подтверждаетъ творческія максимальныя не только возможности, но и свершенія въ Сынѣ-Творцѣ. А съ другой стороны говоритъ и о извѣстной внутренней обязательности для Отца-Творца творить черезъ Сына. Или можно сказать, что текстъ «все Мое Твое, и все Твое Мое» совершенно такъ же переживается Богомъ Отцомъ, какъ Богомъ-Сыномъ.

Таково то, что опредѣляетъ взаимоотношеніе творчества Отца съ Сыновнимъ творчествомъ.

Изумительна параллельность съ этими текстами слѣдующей группы текстовъ, относящихся къ взаимоотношенію творчества Слова и человѣческаго творчества. Они такъ же раскинуты по всѣмъ главамъ Евангелія отъ Іоанна.

Привожу ихъ подрядъ.

«Не можетъ человѣкъ ничего принимать на себя, если не будетъ дано ему съ неба» (3, 27).

«Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня» (6, 44).

«Какъ послалъ Меня живой Отецъ и Я живу Отцомъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною» (6, 57).

«Никто не можетъ пр і и т и ко Мнѣ, если то не дано будетъ ему отъ Отца Моего» (6, 65).

«Вѣрующій въ Меня не въ Меня вѣруетъ, но въ пославшаго Меня, и видящій меня видитъ пославшаго Меня» (12, 44).

«Истино, истино говорю вамъ: принимающій того, кого Я пошлю, Меня принимаетъ, и принимающій Меня, принимаетъ пославшаго Меня» (13, 20).

«Я есмь путь, и истина, и жизнь. Никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отнынѣ знаете Его и видѣли Его... Видѣвшій Меня видѣлъ Отца... Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. Слова, которыя говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя, Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла. Вѣрьте Мнѣ, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ» (14, 6-11).

«Пребудьте во Мнѣ и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь лоза, а вы вѣтви. Кто пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, тотъ приносить много плода, ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего» (15, 4-5).

«Тѣмъ прославится Отецъ Мой, если вы принесете много плода и будете Мои учениками» (15, 8).

«Не вы Меня избрали, а Я васъ избралъ и поставилъ васъ, чтобы вы шли и приносили плодъ» (15, 16).

«Какъ Ты послалъ Меня въ Міръ, такъ и Я посылаю ихъ въ міръ. И за нихъ Я посвящаю себя, чтобы и они были освящены истиной» (17, 18).

«Да будутъ всѣ едино: Какъ ты, Отецъ, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино. Да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ. Да будутъ едино, какъ Мы едино. Я въ нихъ и Ты во Мнѣ. Да будутъ совершенны воедино» (17, 21-23).

Можетъ быть не сразу становится яснымъ, что всѣ эти тексты именно къ вопросу человѣческаго творчества относятся, но ключъ къ нимъ, — это 15, 4-6, текстъ, въ которомъ съ абсолютной точностью говорится о невозможности т в о р и т ь н и ч е г о безъ Посланнаго, который въ свою очередь творитъ силою Пославшаго. Отношенія пріобрѣтаютъ характеръ не только параллельности, — по самому основному свойству своему это отношенія совершенно одинаковыя. И тутъ можно считать доказаннымъ именно такое опредѣленіе человѣческаго

творчества, — какъ нѣкоего опосредственнаго акта, — это самый принципъ творчества, принципъ нѣкоего Божественнаго диктованія, — но не со стороны, а изнутри, изъ абсолютной связи, «Ты во Мнѣ и Я въ Тебѣ». Единство тутъ органично, какъ единство лозы и вѣтвей. Пусть лоза и вѣтви, — разное, — сокъ ихъ единъ, — и одновременно въ нихъ пребываетъ.

Это принципъ. Теперь намъ дана и извѣстная система того, какъ этотъ принципъ долженъ осуществляться въ жизни. Эта система дана во всѣхъ указаніяхъ, относящихся къ Духу Святому, — тоже пребывающему въ Тройческомъ Единствѣ Божества, въ творческомъ единствѣ трехъ вѣпостасей.

Тексты опредѣленны. Характерно, что и они находятся все въ томъ же Евангеліи отъ Іоанна. Вотъ они.

«И Я умоляю Отца, и дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вѣкъ, Духа истины, котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его и не знаетъ Его, а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будетъ. Не оставляю васъ сиротами, приду къ вамъ. Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня. Ибо Я живу и вы будете жить. Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ и Я въ васъ» (14, 16-20).

«Утѣшитель же, Духъ Святыи, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научитъ васъ всему и напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (14, 2).

«Когда же придетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину, ибо не отъ себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое, — потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (16, 13-15).

Такимъ образомъ движущей силой всякаго земного творчества является сейчасъ въ мірѣ Духъ истины, который научаетъ, и возвѣщаетъ, и приводитъ къ общенію съ первоисточникомъ всякаго творчества въ мірѣ.

Тутъ какъ бы отрицается всякая возможность отъединеннаго творчества, — само собой оно является актомъ нѣкой соборности, нѣкоего абсолютнаго общенія не только съ Богомъ, но черезъ Бога и со всѣмъ міромъ, такъ какъ весь міръ опредѣляется въ своихъ творческихъ возможностяхъ, какъ единое съ Богомъ.

Когда мы стремимся христіански обосновать нашу точку зрѣнія на любой предметъ, на любое явленіе въ мірѣ, намъ необходимо всегда различать двѣ плоскости: съ одной стороны мы должны проникнуть въ Божественный замыселъ объ этомъ предметѣ, объ этомъ явленіи, должны выявить, какъ оно должно быть на основаніи этого Божественнаго замысла. Съ другой стороны, установивъ такую норму, мы не должны боять-

ся встрѣтить одни сплошныя отклоненія отъ нея. Намъ надо все время учитывать, что въ своемъ становленіи должное неизбежно все время искажается человѣческой грѣховной природой, и въ реальности является намъ въ нѣкомъ кривомъ зеркалѣ.

Вопросъ объ источникѣ творчества и о творествѣ совершенно отчетливо разрѣшается въ приведенныхъ выше построеніяхъ. Болѣе того, — мы имѣемъ идеальное воплощеніе подлиннаго Божественнаго творчества въ дѣлѣ Христа на землѣ. По замыслу Божию въ такой непосредственной зависимости воли человѣческой отъ Божественнаго произволенія должно было бы, конечно, протекать не только творчество Іисуса, — второго Адама, но и творчество перваго Адама.

До грѣхопаденія первый Адамъ могъ примѣнить къ себѣ всѣ тексты, сказанные вторымъ Адамомъ. Что это такъ, достаточно убѣдительно явствуетъ изъ текстовъ, обращенныхъ Христомъ къ людямъ, поражающихъ своей параллельностью съ текстами, характеризующими его взаимоотношеніе съ Отцомъ.

На самомъ дѣлѣ мы не имѣемъ нигдѣ, кромѣ самого примѣра Богочеловѣка, подлиннаго творчества, отражающаго Божественный замыселъ. Мы имѣемъ одну сплошную цѣпь отклоненій, болѣе или менѣе искажающихъ Божественный замыселъ. И если многое въ человѣческомъ творествѣ искажаетъ этотъ замыселъ относительно, дѣлая его лишь человѣчески-немогущимъ и блѣднымъ, то огромное количество плодовъ человѣческаго творчества несетъ на себѣ печать существеннѣйшихъ искаженій и уклоненій, — въ такой степени, что передъ нами встаетъ вопросъ о з л о м ъ т в о р ч е с т в ѣ.

На первый взглядъ наличіе злого творчества какъ бы уничтожаетъ всякую возможность утверждать Божественное происхожденіе творчества вообще.

Попробуемъ точно разобраться въ фактѣ. Намъ дано реальное существованіе злого творчества. Во-первыхъ, опредѣлимъ, что мы этимъ именемъ называемъ. Очень часто попытки разобраться въ этомъ вопросѣ ведутъ къ тому, что именемъ злого творчества называютъ плохое творчество, неудачное творчество. Отрицается всякій злой соблазнъ, возможный въ творествѣ, потому что неудачное творчество своей неудачностью не можетъ быть соблазнительнымъ. Установимъ, что такое неудачное творчество ни въ какомъ случаѣ не является объектомъ нашего разсмотрѣнія. Если нѣтъ подлиннаго творчества, то совершенно безразлично, что создаетъ бездарный творецъ, — рисуетъ ли онъ барашекъ или волковъ, — пишетъ стихи о добродѣтеляхъ или порокахъ, — строитъ ли храмъ или кабакъ, — все это въ одинаковой мѣрѣ внѣ разсмотрѣнія

съ подлинной творческой точки зрѣнія. Добродѣтельность намѣреній не дѣлаетъ бездарное произведеніе чѣмъ-то творчески-положительнымъ.

Тутъ важно установить отношеніе къ такому творчеству, въ которомъ картина волковъ заставляетъ васъ сочувствовать волкамъ, а стихи о порокахъ дѣлаютъ порокъ привлекательнымъ, и кабакъ, — эстетически-прекраснымъ. Это и есть подлинное злое творчество. О немъ и рѣчь.

Какъ объяснить его существованіе? Отрицать, — невозможно. Значитъ отпадаетъ гипотеза, опредѣляющая злое творчество, какъ лже-творчество. Можно искать иной, не Божественный источникъ для такого творчества. При такомъ толкованіи злое творчество было бы принципиально чѣмъ то совершенно другимъ, отличнымъ отъ Божественнаго творчества несоизмѣримымъ съ нимъ. Но эта гипотеза опровергается двумя соображеніями: во-первыхъ, она ведетъ къ самому вульгарному и неприкрытому дуализму, предполагая наравнѣ съ Богомъ иную творческую первопричину, во-вторыхъ, она совершенно не объясняетъ огромной массы промежуточныхъ творческихъ актовъ, не злого, а двусмысленнаго творчества. Есть еще одна возможность, — искать первопричину всякаго творчества внѣ Божественнаго источника, и не считаться съ ранѣе изложенной массой Евангельскихъ утвержденій этого источника. Утверждать это, — значило бы лишать самаго его существеннаго атрибута, атрибута Творца.

Попробуемъ сначала для объясненія факта злого творчества найти нѣкоторыя указанія въ томъ же Писаніи. Вотъ примѣчательный текстъ: Христосъ говоритъ Пилату: «Ты не имѣлъ бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебѣ свыше» (19, 11).

На что дана свыше власть Пилату? На то, чтобы отпустить Варраву и распять Христа? На злое творчество?

Есть еще въ Писаніи замѣчательный примѣръ сознательнаго злого творчества. Это построеніе Вавилонской башни и смѣшеніе языковъ. «И сказали они: построимъ себѣ городъ и башню высоту до неба и сдѣлаемъ себѣ имя прежде нежели разсѣмся по лицу всей земли. И сошелъ Господь посмотрѣть городъ и башню, которую строили сыны человѣческіе. И сказалъ Господь: вотъ одинъ народъ и одинъ у всѣхъ языкъ. И вотъ что начали они дѣлать, и не отстанутъ они отъ того, что задумали дѣлать. Сойдемъ же и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ такъ, чтобы одинъ не понималъ рѣчи другого. И разсѣялъ ихъ Господь оттуда по всей землѣ, и они перестали строить городъ» (Бытіе. 11, 4-9).

Тутъ все примѣчательно. Во-первыхъ, это удивительное и неожиданное употребленіе множественнаго числа: «сой-

демъ и разсѣмъ». Оно въ Вѣтхомъ Завѣтѣ всегда означаетъ явленіе всей Пресвятой Троицы. Смѣшеніе языковъ было творческимъ дѣломъ всей Троицы, можно сказать даже, что смѣшеніе языковъ у подножья Вавилонской башни было насильственнымъ творческимъ актомъ. Насильственнымъ въ томъ смыслѣ, что не люди искали творить Божественною волею, а Божественная воля насильно творила людьми.

Дальше здѣсь замѣчательно безплодіе безбожнаго творчества. Это не было злымъ творчествомъ въ буквальномъ смыслѣ слова, — оно было просто неосуществленное, обреченное творчество по своей неукорененности въ Богѣ. Это не было творчествомъ. Вавилонская башня не осуществилась, — осуществилось иное, — «смѣшеніе языковъ». Оно осталсѣ. Какъ добро? Нѣтъ, какъ зло. Значить злое творчество. Люди перестали понимать другъ друга, но каждый изъ нихъ что-то осуществилъ, говоря на новомъ, дотолѣ невѣдомомъ языкѣ. «Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ», — Богъ, Троица, осуществилъ это дѣло. Иначе, — смѣшеніе языковъ, — злое творчество, — исходило изъ Божественнаго источника.

Наше недоумѣніе можетъ быть разрѣшено только изъ сопоставленія съ другимъ событіемъ. «Смѣшеніе языковъ» — такъ именуется то, что произошло. Есть иное выраженіе, — «даръ языковъ».

Сопоставимъ тексты. «И внезапно сдѣлался шумъ съ неба какъ бы отъ несущагося сильнаго вѣтра, и наполнилъ весь домъ, гдѣ они находились. И явились имъ раздѣляющіе языки, какъ бы огненные, и почили по одному на каждомъ изъ нихъ. И исполнились всѣ Духа Святаго, и начали говорить на иныхъ языкахъ, какъ Духъ давалъ имъ провѣщавать (Дѣянія. 2, 2-4).

Одно и тоже дѣйствіе, — дѣйствіе Божественной творческой воли, выражающееся формально въ однихъ и тѣхъ же результатахъ, — въ возможности говорить на ранѣ невѣдомыхъ языкахъ. Разница существенна, конечно. Въ первомъ случаѣ возможность говорить на разныхъ языкахъ приводитъ къ полному непониманію другъ друга, къ полному разложенію понятія единства. Во второмъ случаѣ даръ языковъ даетъ возможность не только понимать другихъ, но и быть понятыми всѣми другими, — то-есть, наглядно и реально подтверждаетъ наличіе единства и закрѣпляетъ это единство человѣчества въ Богѣ, — творческое единство въ первоисточникѣ творчества.

Въ обоихъ случаяхъ смѣшеніе или даръ языковъ свершились по Божественному произволенію. Богъ неизмѣненъ и воля Его едина. А творченскіе результаты произволенія въ человѣческомъ ихъ воплощеніи оказались діаметрально противоположными. Въ одномъ случаѣ люди, принявшіе Боже-

ственное велѣніе, свершили злое творческое дѣло, въ другомъ, — доброе. Въ чемъ дѣло? Въ совершающихъ людяхъ, конечно. Въ первомъ случаѣ это были строители Вавилонской башни, гордые и самоутвержденные. Во второмъ, — апостолы, ученики Христа. Противоположность инструментовъ дала и противоположные результаты.

И тутъ ключъ къ тому, чтобы понять, что такое всякое злое творчество.

Можно сказать парадоксально: злое отрицательное творчество точно въ такой же мѣрѣ, какъ творчество положительное, имѣетъ Божественное происхожденіе. Источникъ его, — Божья воля, Божій замыселъ, безъ котораго никто ничего творить не можетъ. Но Богъ, который есть Премудрость и Красота, въ данномъ случаѣ творить не такъ, какъ Онъ творилъ, когда говорилъ: да будетъ свѣтъ. Въ данномъ случаѣ Онъ творить непосредственно, черезъ инструменты, черезъ людей. А они своими индивидуальными свойствами сообщаютъ творенію положительный или отрицательный смыслъ. Лучъ Божественнаго солнца дробится въ лужѣ, въ океанѣ, въ каплѣ росы и т. д. Творчество есть, такимъ образомъ, нѣкій Богочеловѣческій актъ. И поскольку Божественное начало въ немъ всегда положительно и совершенно, постольку человѣческое начало не только всегда иное, но и никогда не совершенное. Въ этомъ смыслѣ можно было бы даже сказать, что въ человѣческомъ началѣ всегда есть элементъ зла, человѣческое творчество по сравненію съ Божественнымъ замысломъ о немъ всегда есть злое творчество. Это съ точки зрѣнія абсолютной. Но съ точки зрѣнія относительной человѣческое творчество можетъ приближаться къ Божественному замыслу о немъ и удаляться. Это будетъ положительное, доброе, прекрасное творчество и творчество отрицательное, злое, отвратительное.

Изъ всего сказаннаго легко понять, какую роль въ жизни играетъ злое творчество. Но вліяніе его не всегда злое, а заваситъ отъ воспринимающаго его субъекта. Злое творчество является абсолютнымъ зломъ только для того, кто его создаетъ, вѣрнѣе оно констатируетъ зло, въ немъ заключенное.

Для того, чтобы воспринимать чье-либо твореніе, надо какъ-то въ немъ со-участвовать. Если человѣкъ слѣпъ, онъ не видитъ картины, если глухъ, — не слышитъ музыки. Но можно быть слѣпымъ и глухимъ не въ буквальномъ только смыслѣ слова. Чтобы подлинно воспринять продуктъ творчества надо быть со-творцомъ, творчески его пережить. Иными словами, Божественный замыселъ, переломившійся въ Творцѣ, вторично преломляется въ человѣкѣ, воспринимающемъ твор-

чество. И дѣйствіе того, что онъ воспринимаетъ, зависитъ отъ того, кто воспринимаетъ.

Божественный замыселъ во всѣхъ случаяхъ является положительнымъ, конечно. Человѣкъ-творецъ можетъ быть и положительнымъ воспріемникомъ Божественнаго замысла. и искажителемъ. Тутъ онъ даетъ злое творчество, разлагающее и расщепляющее первоначальный божественный замыселъ. Воспринимающій можетъ воспринимать трояко. Онъ можетъ воспринять адекватно творящему. Въ такомъ случаѣ при положительномъ творествѣ онъ восприметъ положительно, при отрицательномъ, — отрицательно. Онъ можетъ воспринимать, всегда исправляя искаженное. Въ такомъ случаѣ онъ не оставитъ ничего отъ злого въ творествѣ и восприметъ его въ чистотѣ Божественнаго замысла. И наконецъ онъ можетъ воспринимать искажающе — тутъ онъ восприметъ и положительное, какъ злое творчество.

При адекватномъ воспріятіи результаты ясны. Человѣкъ смотритъ на Рублевскую Троицу и воспринимаетъ ее въ чистотѣ ея замысла и выполненія. Онъ же смотритъ на Вакха Леонардо да Винчи и воспринимаетъ его во всемъ его двусмысліи, какъ злое творчество.

Въ третьемъ примѣрѣ человѣкъ смотритъ на того же Вакха и силою своихъ личныхъ свойствъ соединяетъ расщепленные лучи божественнаго замысла воедино. Онъ смотритъ на злое творчество и такъ его преломляетъ, что къ нему въ душу попадаетъ возсоединенный лучъ Божественнаго замысла. Злое творчество для него становится положительнымъ и прекраснымъ, не соблазняетъ, а очищаетъ.

И наконецъ въ четвертомъ случаѣ человѣкъ смотритъ на Рублевскую Троицу и искажаетъ ее, придаетъ ей злое значеніе, расщепляетъ и разлагаетъ. Для такого человѣка всякое творчество есть злое творчество. О немъ можно сказать, что нечистому все нечисто. Въ предыдущемъ же случаѣ уничтожается всякая реальность злого творчества, — онъ его преобразуетъ въ себѣ, — для чистаго все чисто.

Таковы выводы изъ сопоставленія Евангельскихъ текстовъ о положительномъ творествѣ съ наличиемъ злого творчества. И мы нашли путь объяснить его существованіе, не уходя отъ первоначальнаго утвержденія о Божественности всякаго творческаго акта. Какъ бы человѣкъ ни искажалъ открывающагося ему Божественнаго замысла, другой человѣкъ можетъ воспринять его твореніе, вновь выпрямляя этотъ Божественный лучъ и раскрывая смыслъ его подлинной свѣтлой и доброй Красоты.

Монахиня Марія (Скобцова).

ПРАВОСЛАВІЕ И АНГЛИКАНСТВО

Первая значительная встрѣча между Православіемъ и Англиканствомъ произошла въ началѣ XVIII вѣка, когда часть епископовъ Англиканской Церкви, не пожелавшихъ присягнуть протестанту-королю Вильгельму Оранскому и оставшихся вѣрными династіи Стюартовъ, попыталась найти поддержку и опору на Востокѣ.

Ихъ усилія оказались тщетными: восточные патріархи, обезсиленные и униженные подъ игомъ турецкихъ султановъ, не только не смогли помочь, но даже и понять англиканъ.

Прошло болѣе 100 лѣтъ, прежде чѣмъ Православная Церковь вновь привлекла вниманіе англійскихъ богослововъ. Оксфордское Движеніе начавшееся въ 1833 съ новой силой возродило сознаніе вселенскости Церкви среди англиканъ и такимъ образомъ пробудило въ нихъ интересъ и къ Восточному христіанству. Нѣсколько выдающихся участниковъ Движенія посвятило всю свою жизнь изученію Православія, а Вильямъ Пальмеръ, одинъ изъ оксфордскихъ богослововъ попытался даже вступить въ общеніе съ Православной Церковью и предпринялъ съ этой цѣлью путешествіе въ Россію и на Ближній Востокъ; однако, онъ встрѣтилъ тамъ столь мало пониманія и интереса, что его намѣреніе не смогло осуществиться, и онъ окончилъ свою жизнь членомъ Римо-Католической Церкви. Несмотря на эту новую неудачу, дружескія отношенія между Англиканствомъ и Православіемъ съ тѣхъ поръ уже не прекращались и они пріобрѣли особенно искренній характеръ въ годы войны и послѣдовавшихъ за ней потрясеній, когда англикане показали на дѣлѣ свое расположеніе и братскую любовь къ гонимой Православной Церкви.

Въ настоящее время вопросъ о соединеніи этихъ двухъ церквей настолько продвинулся впередъ, что только невозможность созвать Всеправославный Соборъ препятствуетъ детальному обсужденію этого предложенія.

Возстановленіе церковнаго общенія съ частью западныхъ христіанъ таитъ въ себѣ источникъ радости и вдохновенія. Православіе, хотя и ограниченное въ теченіе послѣднихъ девяти вѣковъ предѣлами Востока, никогда не переставало ощущать себя Вселенской Церковью, не знающей ни національныхъ, ни областныхъ предѣловъ, и расколъ съ Западомъ оставался для многихъ ея членовъ никогда не заживающей раной. Но вмѣстѣ съ тѣмъ многое въ природѣ современнаго Англиканства возбуждаетъ тревогу и недоумѣніе въ душѣ восточныхъ христіанъ, смущенныхъ наличіемъ въ предѣлахъ одного и того же вѣроисповѣданія людей, принадлежащихъ и къ католической и къ протестантской традиціи Западнаго Христіанства.

Типъ церковной жизни, осуществляемый въ Англиканствѣ, настолько необыченъ, настолько нарушаетъ всѣ привычныя представленія о Церкви, что можно говорить о тайнѣ Англиканства, надъ разрѣшеніемъ которой вотъ уже 400 лѣтъ безуспѣшно бьется христіанское богословіе. И дѣйствительно, трудно найти другое слово для опредѣленія того необычнаго положенія, когда одна и та же церковь описывается и осознается разными христіанами то какъ Православная, то какъ Католическая, то какъ Протестантская. Отсюда, естественно, возникаетъ вопросъ о томъ, возможно ли вообще соединеніе или даже только братское сотрудничество съ подобной христіанской общиной. И приходится признаться, что до сихъ поръ Православное богословіе не добилося удовлетворительнаго разрѣшенія этого недоумѣнія.

Задача этой статьи состоитъ въ попыткѣ намѣтить тѣ основныя линіи, по которымъ должна двигаться Православная мысль, чтобы отвѣтить на эти волнующіе вопросы.

Христіанское сознаніе не мирится съ властью случайности даже въ жизни отдѣльнаго человѣка, тѣмъ болѣе вѣрить оно въ цѣлесообразность и органичность жизни Церкви. Поэтому плодотворное ознакомленіе съ отдѣльными событіями ея исторіи невозможно безъ опредѣленія ихъ смысла и мѣста въ общемъ процессѣ ея развитія.

Въ частности изученіе Англиканства предполагаетъ прежде всего осознаніе со стороны Восточнаго богословія значенія встрѣчи съ нимъ для жизни самого Православія. Только ощутивъ изнутри смыслъ раскола съ западомъ и современныхъ попытокъ къ его преодолѣнію, только понявъ ихъ мѣсто въ ростѣ нашего церковнаго сознанія (внутри Православія) наше богословіе сможетъ найти дерзновеніе любви и вѣры для разрѣшенія тайны Англиканства и для нахожденія тѣхъ формъ общенія съ нимъ, которыя бы соотвѣтствовали вселенской миссіи Православной Церкви.

Вся історія нашої Церкви може бути істолкована як рядъ попытокъ христіанъ найти правильные пути для осуществленія своего братства во Христѣ въ лонѣ единой вселенской Церкви. Она начинается первымъ апостольскимъ періодомъ когда ея членамъ была дарована возможность испытать реальность ея единства. Общины, основанныя апостолами, на опытѣ показали его осуществимость, а посланія святыхъ апостоловъ Павла и Іоанна раскрыли его догматическое значеніе.

Послѣдующій періодъ, длившійся съ конца I до начала IV вѣка былъ временемъ плодотворной работы надъ усвоеніемъ наслѣдія полученнаго отъ апостоловъ. Хотя единство Церкви и находилось въ эту эпоху подъ постоянной угрозой такъ какъ гностики, монтанисты, новаціане вели непрерывную борьбу противъ ядра ея членовъ, оставшихся вѣрными апостольскому Преданію, но несмотря на частичныя пораженія и разнообразныя соблазны эти послѣдніе сумѣли донести единство Церкви до времени, когда Римская имперія приняла на себя охрану чистоты ея ученія и блюденіе единодушія среди ея членовъ. Въ 325 году начинается третій періодъ історіи Церкви, который вскрылъ всю силу противленія христіанъ заповѣди Спасителя о любви и единствѣ между его учениками. Стихійныя центробѣжныя силы на этотъ разъ оказались настолько побѣдоносны, что они смогли расколоть Вселенскую Церковь на рядъ враждующихъ этническихъ церквей, которыя тѣмъ болѣе проявляли ненависти другъ къ другу, чѣмъ настойчивѣе пыталась Имперія связать ихъ снова въ единое цѣлое.

Третій періодъ історіи Церкви оканчивается съ завершеніемъ раскола между латинскимъ и греческимъ христіанствомъ и съ прекращеніемъ созыва Вселенскихъ соборовъ. Это время ожесточенной внутри-церковной борьбы и возстанія противъ заповѣди единства, конечно, не могло обогатить церковное сознаніе дальнѣйшимъ проникновеніемъ въ изученіе природы Церкви и христіанская мысль в теченіе всего періода вселенскихъ соборовъ не продвинулась впередъ въ этой области, по сравненію съ писаніями св. Кипріана, которыми закончилась предыдущая эпоха.

Не менѣе труднымъ оказался и слѣдующій періодъ, длившійся съ XI по XX столѣтіе, главнымъ событіемъ котораго является великій расколъ внутри Западнаго Христіанства и послѣдовавшій за нимъ взрывъ еще болѣе напряженной междоусобицы на этотъ разъ уже между тремя основными вѣроисповѣданіями новаго времени — Римо-Католичествомъ, Протестанствомъ и Восточнымъ Православіемъ. Хотя въ эту эпоху центробѣжныя силы внутри Православія значительно ослабѣли и, такимъ образомъ, вопросъ объ единствѣ церкви

могъ бы найти среди насъ благопріятную почву для своего дальнѣйшаго изученія, — однако этого не случилось частично изъ за политическихъ невзгодъ, отъ которыхъ жестоко страдали Восточные Христіане, а отчасти и по причинѣ непрекращавшейся конфессіональной борьбы, вызванной враждебными дѣйствіями западныхъ христіанъ. Только писанія А. Хомякова явились свидѣтельствомъ того, что опытъ пережитыхъ столѣтій не прошелъ даромъ для членовъ Православной Церкви и истинная природа ея единства яснѣе встаетъ передъ ихъ сознаніемъ.

Есть рядъ показаній, что Великая война и вызванный ею кризисъ христіанскихъ цивилизацій открываетъ новый пятый періодъ исторіи Церкви. Его отличительной чертой является перерожденіе христіанскихъ конфессій, внутри которыхъ образуются теченія, вновь осознающія вселенскую природу Церкви и стремящіяся къ соединенію со сродными группами принадлежащими къ инымъ вѣроисповѣданіямъ.

Если это описаніе наступающаго періода соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то оно открываетъ пути для новой и плодотворной работы церковной мысли надъ постиженіемъ природы Церкви, т. е. для осуществленія той задачи, къ которой ея члены не могли приступить въ теченіе послѣднихъ шестнадцати столѣтій.

Въ этомъ процессѣ особое значеніе имѣютъ встрѣчи между тѣми христіанами, которые хотя и были вѣками отдѣлены другъ отъ друга, но въ настоящее время ощущаютъ уже свое духовное единство и обладаютъ однороднымъ опытомъ жизни въ Церкви.

Совершенно несомнѣнно, что изъ всѣхъ современныхъ конфессій наиболѣе близко подошла къ Православію Англиканская Церковь, въ особенности въ лицѣ такъ называемаго Англо-католическаго Движенія. И такимъ образомъ, встрѣча съ нею даетъ Православію ту возможность для дальнѣйшаго изученія вопроса о Церкви и ея единствѣ, котораго оно было лишено, начиная съ IV вѣка. Для того, чтобы понять то новое, что несетъ для Православія его встрѣча съ Англиканствомъ, слѣдуетъ остановиться на основныхъ видахъ взаимоотношеній съ инославіемъ, которые знали восточные христіане въ теченіе своей исторіи.

Несмотря на все разнообразіе ересей, расколовъ и схизмъ, съ которыми пришлось имъ бороться, всѣ они могутъ быть подраздѣлены на два основные типа. Первый видъ расколовъ характеризуется убѣжденіемъ ихъ участниковъ въ томъ, что они одни сохранили неповрежденной истину, а что вся остальная масса вѣрующихъ нарушила основы Новаго Завѣта и выпала изъ Церкви. Хотя обычно то, на чемъ настаиваютъ отколов-

шіеся христіане и имѣеть положительное значеніе, но они, борясь за соблюденіе отдѣльныхъ частныхъ, забываютъ о главномъ, объ единствѣ христіанъ въ любви и вѣрѣ и тѣмъ самымъ лишаютъ себя полноты церковной жизни. Борьба съ этимъ видомъ раздѣленія Церкви обычно бываетъ и мучительна и безплодна, и она почти никогда не способствуетъ дальнѣйшему уясненію основъ единства Церкви, ибо нападающая сторона страдаетъ какъ разъ отъ утери образа вселенскости Церкви и не способна поэтому принять участіе въ плодотворномъ обсужденіи вопроса объ ея истинной природѣ. Поэтому, какъ ни многочисленны были подобные расколы, а къ нимъ можно отнести монтанизмъ, новоціанство, монофизитство, главные виды протестантизма и русское старообрядчество, они не смогли помочь работѣ Православнаго Богословія надъ опредѣленіемъ единства Церкви. Также безплоднымъ оказывается и второй видъ раздѣленія, который характеризуется заболѣваніемъ христіанъ церковнымъ имперіализмомъ, выражающимся въ ихъ убѣжденіи, что имъ однимъ поручена отъ Бога миссія господства и управленія надъ всѣми остальными церквами. Несмотря на увлеченіе идеей вселенскости, и здѣсь тоже отсутствуетъ подлинно католическое осознаніе Церкви, какъ Союза любви, осуществляемаго въ свободѣ и поэтому, борьба и съ этимъ видомъ инославія, тоже обычно, не даетъ возможности поставить правильно вопросъ о природѣ Церкви.

Другихъ формъ взаимоотношенія съ инославіемъ Православіе не знало въ продолженіи всей своей исторіи, и Англиканство есть первый примѣръ третьяго вида этихъ отношеній.

Англиканство является церковью, во многомъ кореннымъ образомъ отличной отъ Православія, оно не желаетъ ни подчинять себѣ восточныхъ христіанъ, не хочетъ оно также и раствориться въ ихъ средѣ. Оно предлагаетъ Православію, какъ своей старшей сестрѣ помочь ей вступить въ братское общеніе и начать вмѣстѣ осуществлять великую миссію, порученную Христомъ своей вселенской Церкви.

Это неожиданное предложеніе равно отлично какъ отъ обычной вражды и нетерпимости сектантовъ, такъ и отъ высокомѣрныхъ требованій Рима, и оно ставитъ передъ Православнымъ сознаніемъ во всей глубинѣ вопросъ о Церкви.

Ибо братскій призывъ англиканъ къ соединенію требуетъ отъ православныхъ отвѣта на два основныхъ вопроса, 1) какъ опредѣляютъ они признаки истинной Церкви, т. е. при помощи какихъ критеріевъ они различаютъ благодатныя христіанскія общины отъ собраній лжебратьевъ и 2) какова ихъ оцѣнка современнаго Англиканства, считаютъ ли они его частью Вселенской Церкви или еретической сборищемъ.

Отвѣты на эти вопросы существенны не только для англиканъ, они, можетъ быть, имѣютъ еще большее значеніе для самихъ православныхъ, такъ какъ англиканская Церковь своимъ братскимъ призывомъ къ общенію открываетъ передъ ними возможность на опытѣ провѣрить наше современное ученіе о Церкви, и объ ея Вселенскости и единствѣ (*)

Въ настоящее время среди Православныхъ богослововъ существуютъ значительныя разногласія по этому поводу, которыя остаются неразрѣшимыми, поскольку они продолжаютъ прибывать въ сферѣ лишь теоретическихъ разсужденій. Только примѣненіе этихъ различныхъ богословскихъ мнѣній на практикѣ въ дѣлѣ, на примѣръ, изученія и сближенія съ англиканами можетъ въ значительной мѣрѣ облегчить выборъ того изъ нихъ, которое соотвѣтствуетъ вселенской истинѣ Православія.

Три изъ нихъ заслуживаютъ особаго вниманія, какъ пользующіся наибольшимъ распространеніемъ среди членовъ Церкви. Согласно первому мнѣнію, сама постановка вопроса объ изученіи и сближеніи съ иностранными церквами основана на глубокомъ недоразумѣніи. Въ мірѣ есть лишь одна Церковь, и это есть Восточное Православіе, все внѣ его пребываетъ во мракѣ язычества, поэтому говорить надо не о соединеніи церквей, а о крещеніи и обращеніи въ христіанство тѣхъ людей, которые по невѣдѣнію считаютъ себя членами Церкви черезъ принадлежность свою къ Римской или Протестантской ересьмъ. Эта точка зрѣнія является попыткой повторенія на православной почвѣ Римо-католическаго ученія о Церкви. Она настолько вопіюще противорѣчитъ реальности церковной жизни иностранныхъ христіанъ и самой практикѣ Православія, признающаго дѣйствительность крещенія и священства полученнаго внѣ предѣловъ Православной церкви, что на опроверженіи ея не стоитъ останавливаться подробно. Однако, слѣдуетъ отмѣтить, что этотъ взглядъ до сихъ поръ широко распространенъ среди православныхъ богослововъ и онъ явился причиной, почему вышеупомянутый священникъ и богословъ Англиканской церкви В. Пальмеръ отшатнулся отъ Православной церкви. Греческіе іерархи не только не признали его священства, но и потребовали отъ него второго крещенія, рассматривая этого ревностнаго христіанина, отдавшаго всю свою жизнь

*) Насколько ново и неожиданно является предложеніе Англиканъ показываетъ тотъ характерный фактъ, что Православная Церковь не имѣетъ ни каноновъ, ни обрядовъ, опредѣляющихъ пути возстановленія общенія съ нею другихъ церковныхъ общинъ. Ея практика знаетъ лишь единоличныя присоединенія къ ней западныхъ христіанъ и всѣ ея чины построены на этомъ основаніи.

на возстановленіе единства Церкви, какъ обычнаго язычника. Излишне говорить, что Пальмеръ не могъ примириться съ этимъ положеніемъ и онъ усумнился въ авторитетъ того вѣроисповѣданія, которое тысячелѣтнюю исторію церкви его народа, украшенную безчисленными подвигами христіанскаго милосердія, примѣрами высокой духовной жизни и миссіонерской ревности, могло считать за иллюзорное видѣніе, которое должно разсѣяться при первой провѣркѣ его критеріемъ Восточнаго Православія.

Несомнѣнно, подобное отношеніе къ инославнымъ церквамъ явилось плодомъ той горечи, которую впитали въ себя восточные христіане отъ небратскаго отношенія къ нимъ римокатоликовъ и протестантовъ. Въ настоящее время оно еще держится тамъ, гдѣ все еще примѣняются методы церковной борьбы, выработанные въ XVI и XVII вѣкахъ.

Гораздо большаго вниманія заслуживаетъ вторая точка зрѣнія, которая такъ же, какъ и первая исходитъ изъ положенія, что современное Православіе есть единая представительница истинной церкви на землѣ. Но, въ отличіе отъ перваго взгляда она допускаетъ существованіе иныхъ христіанскихъ, хотя и глубоко поврежденныхъ вѣроисповѣданій и готова помочь имъ обрѣсти полноту истины. Признавая современное Православіе за ея конечное выраженіе, она мыслитъ соединеніе церквей въ видѣ постепеннаго оправославленія какъ вѣроученія, такъ и обрядовъ инославныхъ христіанъ и измѣряетъ ихъ современное состояніе тѣмъ разстояніемъ, которое отдѣляетъ ихъ отъ Православія.

Это рѣшеніе вопроса заключаетъ въ себѣ много вѣрнаго, ибо Православная Церковь является хранительницей полноты благодатной жизни, но догматически это ученіе лишено четкости, и послѣдовательное примѣненіе его на практикѣ вызываетъ столь много недоумѣній, что оно, очевидно, требуетъ дальнѣйшихъ уточненій и дополненій.

Основныя практическія возраженія противъ этого предложенія можно свести къ двумъ пунктамъ.

Во первыхъ, современное Православіе ограничено предѣлами Восточно-европейскихъ народовъ и не обладаетъ больше западной струей церковной традиціи, которая когда-то составляла существенную часть жизни вселенской Церкви. Отождествленіе всей Церкви съ восточными формами христіанства есть, несомнѣнно ересь, разрушающая Священное Преданіе, всякая попытка навязать западнымъ христіанамъ восточныя традиціи и обряды есть повтореніе той ошибки Рима, противъ которой всегда боролось Православіе. Такимъ образомъ, далеко не все, что такъ глубоко отлично у западныхъ христіанъ отъ современнаго Православія должно быть осужде-

но, напротивъ то, что восходитъ къ западной апостольской традиціи Церкви, должно считаться истиннымъ и Православіе можетъ только скорбѣть объ исчезновеніи этихъ элементовъ изъ его жизни.

Кромѣ этого перваго затрудненія есть и второе, еще болѣе обременительное.

Современное Православіе въ силу различныхъ историческихъ причинъ, утратило рядъ установленій, которыя считались существенными для жизни Церкви, какъ въ послѣапостольскій періодъ, такъ и въ эпоху Вселенскихъ соборовъ, и ихъ отсутствіе нынѣ неблагопріятно отражается на его жизни, съ другой стороны нѣкоторыя ея новыя формы несомнѣнно нарушаютъ каннониическія предписанія и такимъ образомъ не все то, что сейчасъ совпадаетъ съ практикой современныхъ православныхъ церквей, можетъ считаться желательнымъ и соотвѣтствующимъ вселенскому образу Церкви (*) и не все то, что отлично отъ нея — нецерковнымъ и осужденнымъ.

Поэтому современное состояніе Православія не можетъ служить достаточнымъ критеріемъ для оцѣнки инославія и возстановленіе единства церкви не состоитъ въ приведеніи всѣхъ существующихъ вѣроисповѣданій къ типу церковной жизни осуществляемой современнымъ восточнымъ христіанствомъ.

Сознавая всѣ эти затрудненія, нѣкоторые богословы Православной церкви выдвигаютъ третье предложеніе — считать искомымъ критеріемъ Церковь Вселенскихъ Соборовъ, которая включала въ себѣ большую часть восточныхъ христіанъ и почти весь христіанскій Западъ. Ея догматическія рѣшенія и каннониическія нормы признаются въ настоящее время и на Востокѣ и на Западѣ большинствомъ христіанъ за выраженіе подлиннаго церковнаго сознанія и потому, естественно, желать строить единство церкви на тѣхъ нормахъ, которыя получили свое окончательное оформленіе въ эту бурную и славную эпоху церковной исторіи.

Существуетъ, однако, рядъ существенныхъ возраженій и противъ этого предложенія.

1) Какъ уже было указано, именно эта эпоха жизни Церкви менѣе чѣмъ другія показательна для правильнаго рѣшенія вопроса о природѣ Церкви. Она даетъ много примѣровъ насилія государства надъ совѣстью христіанъ, попытокъ силой удержать ихъ въ общеніи другъ съ другомъ. Весь этотъ мате-

*) Какъ примѣръ можно указать на подчиненіе церкви Англіи контролю государства, которое имѣетъ много общаго съ фактическимъ положеніемъ Православной церкви во многихъ странахъ, но далеко не соотвѣтствуетъ Апостольскому Преданію и ученію многихъ Отцовъ Церкви.

ріалъ скорѣе показываетъ поэтому, чего не нужно дѣлать по отношенію къ отколовшимся братьямъ и какихъ опредѣленій единства Церкви слѣдуетъ избѣгать.

2) Церковь въ эпоху семи Вселенскихъ соборовъ продѣлала огромную эволюцію внутреннюю. Ея жизнь въ началѣ IV вѣка, отлична отъ ея жизни въ концѣ того же столѣтія, и, конечно, еще большая разниа отдѣляетъ IV вѣкъ отъ VII или VIII. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ пытаться приглашать современное инославіе возстановить у себя ученіе и практику семи Вселенскихъ соборовъ, мы должны рѣшить, какой періодъ мы будемъ считать болѣе авторитетнымъ и будемъ ли мы брать за рѣшенія и совѣты образецъ болѣе раннихъ или болѣе позднихъ соборовъ и учителей Церкви.

3) Наконецъ, вообще невѣрно и бесплодно сравнивать живые церковные организмы съ разрозненными памятниками церковнаго творчества давно умершей эпохи: въ концѣ концовъ мы можемъ сравнивать инославіе лишь съ нашимъ пониманіемъ и толкованіемъ Церкви семи Вселенскихъ Соборовъ, а не съ ея подлиннымъ образомъ. А это толкованіе бываетъ весьма различнымъ не только у восточныхъ и западныхъ богослововъ(*), но оно часто вызываетъ споры и разногласія даже въ средѣ самихъ Православныхъ ученыхъ. Въ особенности на примѣрѣ столь сложнаго организма, какимъ является англиканство, можно легко убѣдиться въ недостаточности этого критерія. Рядъ наиболѣе жгучихъ вопросовъ, вызванныхъ реформаціей въ Англіи, какъ на примѣръ, правомочность англиканской іерархіи, число таинствъ, принятіе термина трансубстанціи не обсуждались на Вселенскихъ Соборахъ и они не могутъ быть рѣшены на основаніи ихъ постановленій. Вселенскіе Соборы были живымъ голосомъ церковнаго сознанія своей эпохи, въ этомъ заключается ихъ непроходящая цѣнность для всей церкви, но они не могутъ служить непогрѣшимымъ оракуломъ для рѣшенія конфликтовъ и проблемъ, возникшихъ при обстоятельствахъ и въ эпоху глубоко отличныхъ отъ Византійской имперіи IV или VII вѣка.

Всѣ эти соображенія показываютъ, что ни одинъ изъ обычныхъ методовъ оцѣнки инославія не выдерживаетъ испытанія передъ лицомъ новыхъ проблемъ возникшихъ изъ встрѣчи Православія съ Англиканствомъ, что въ свою очередь означаетъ, что и наше современное ученіе объ единствѣ Церкви требуетъ дальнѣйшаго изученія и углубленія. Эта задача неосуществима. безъ освобожденія нашего церковнаго созна-

*) На примѣръ, римо-католическіе богословы утверждаютъ, что Вселенскіе Соборы признавали папскую власть надъ Церковью. Православные богословы на основаніи тѣхъ же источниковъ утверждаютъ обратное, что папы подчинялись соборамъ.

нія отъ всѣхъ соблазновъ упрощеннаго рѣшенія этой труднѣйшей проблемы. Ставя передъ собою вопросъ, гдѣ сможемъ мы искать единственный вѣрный критерій истинной Церкви, мы должны отвѣтить, что онъ является лишь въ свѣтѣ Православнаго ученія о ней.

Самъ Духъ Святой, открываетъ себя въ соборной мысли и жизни Церкви.

Надо смѣло признать, что ни Священное Писаніе, ни Символы Вѣры, ни творенія св. отцовъ, ни каноны соборовъ, являются не чѣмъ инымъ, какъ нормами гарантирующими нормальное функціонированіе церковнаго организма. Но они не способны сами по себѣ дать ему жизнь, а потому они и не суть Богоустановленныя основы истинной церкви. Только Духъ Святой дѣлаетъ собраніе христіанъ церковью, только тамъ, гдѣ присутствуетъ онъ, становятся возможными таинства, осуществляется спасеніе и христіанская община преобразуется въ тѣло Христово и въ храмъ Бога живаго.

Такимъ образомъ, всѣ попытки найти формальный, осязаемый, разъ навсегда и для всѣхъ данный критерій для опредѣленія истинной Церкви, и ея внѣшнихъ границъ, обречены на неудачу, ибо Церковь дѣлаетъ Церковью Духъ Святой, а ни какое либо историческое и контролируемое людьми начало.

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, природа Новаго Завѣта, основанная на отвѣтственномъ участіи человека въ его осуществленіи, предполагаетъ наличіе нѣкоторыхъ признаковъ, при помощи которыхъ христіанинъ могъ бы отличить истинную Церковь отъ ложной. Такимъ признакомъ прежде всего является непрерывность церковной жизни, вѣрность ея своему прошлому, ибо Духъ Святой не можетъ ни противорѣчить, ни отвергать своихъ собственныхъ указаній. Вотъ почему согласіе со Священнымъ Писаніемъ, исповѣданіе древнихъ символовъ вѣры, непрерывность священства, храненіе таинствъ, вѣрность и почитаніе преданія являлись и всегда будутъ являться однимъ изъ существенныхъ признаковъ отличающихъ истинную Церковь отъ поврежденной. Тамъ, гдѣ непрерывность церковной жизни нарушена, тамъ, гдѣ сегодня опровергается то, о чемъ проповѣдывалось вчера, — тамъ, несомнѣнно, происходитъ нарушеніе нормальной жизни Церкви и возбуждаются серьезные сомнѣнія въ ея истинности.

Но вѣрность отеческому или даже апостольскому преданію сама по себѣ не можетъ явиться гарантіей благодатности ея жизни ибо Церковь призвана не только хранить данный ей талантъ, но и отдавать его въ ростъ и осуществлять ученіе Христа въ жизни всѣхъ народовъ во всѣ времена. Поэтому къ первому критерию непрерывности и вѣрности традиціи,

обычно принимающемуся богословіемъ, какъ достаточный, надо прибавить второй — наличие церковнаго творчества. Исторія знаетъ рядъ примѣровъ (*), когда части Церкви отказывались отъ всякаго движенія впередъ и отдавали всю свою энергію на охраненіе богатства, скопленнаго ихъ отцами. Во всѣхъ этихъ случаяхъ слѣдовало вырожденіе церковнаго организма, а иногда и ихъ полнѣйшее уничтоженіе. Но, конечно, не каждое новое творчество бываетъ оправдано и къ двумъ первымъ критеріямъ слѣдуетъ прибавить третій и послѣдній — явленіе церковью даровъ св. Духа. Только то древо живо, которое приноситъ цвѣты и плоды, и только та церковь имѣетъ основаніе вѣрить въ свою неоставленность Богомъ, которая можетъ показать міру примѣры святой жизни среди своихъ членовъ, ибо какъ бы ни вѣрно блюла она священное преданіе, какъ ни широко развивала бы она свою внѣшнюю дѣятельность но все это носитъ печать человѣческихъ усилій и не можетъ еще свидѣтельствовать о благодатности Церкви. Только обиліе благодатныхъ даровъ, только примѣры святости могутъ показать, что данная христіанская община есть истинная дочь Единой Вселенской Церкви.

Предлагаемые три критерія для изслѣдованія жизни инославія и для опредѣленія границъ Церкви соотвѣтствуютъ православному ученію, такъ какъ они являются вѣрной гарантіей противъ всѣхъ попытокъ замѣнить власть св. Духа надъ Церковью внѣшнимъ авторитетомъ подобнымъ папѣ или Священному писанію, или Вселенскимъ Соборамъ и т. д., т. е. ввести человѣкомъ контролируемые критеріи для оцѣнки жизни христіанской общины. вмѣстѣ съ тѣмъ они даютъ и подлинную возможность разобраться въ сложной дѣйствительности исторіи Новаго Завѣта, основаннаго не на буквѣ закона, а на любви и милосердіи Бога къ людямъ страждущимъ отъ грѣха и страстей. Вотъ почему возможны тѣ частые случаи, когда часть Церкви, которая по человѣческому сужденію могла бы считаться обреченной на отверженіе, продолжаетъ приносить плоды христіанской жизни и давать видимыя доказательства. Божественнаго промышленія о ней и сохраненія ея въ лонѣ тѣла Христова.

Англиканская Церковь съ ея бурной и запутанной исторіей, съ ея борьбой партій, съ ея еретическими уклоненіями, но и съ ея любовью и вѣрностью преданію, можетъ послужить однимъ изъ убѣдительныхъ примѣровъ подобнаго божественна-

*) Примѣръ недостаточности главнаго критерія даетъ коптская Церковь въ Египтѣ, давно прекратившая всякое иное дѣланіе, кромѣ благоговѣйнаго храненія отцовскаго преданія и потому неуклонно идущая къ духовному угасанію.

го снисхожденія и любви къ своей Церкви. Въ эпоху своего наибольшаго паденія, когда даже вѣра въ Божественность Христа стала колебаться среди части ея духовенства, когда таинство Евхаристіа нерѣдко совершалось всего лишь нѣсколь-ко разъ въ годъ и въ нѣкоторыхъ ея приходахъ, она была внезапно пробуждена отъ своего сна и призвана къ такому расцвѣту духовной жизни, которое сдѣлало ее въ настоящее время одной изъ наиболѣе славныхъ помѣстныхъ церквей. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это возрожденіе произошло не случайно, оно явилось плодомъ вѣрности Церкви своему Апостольскому происхожденію, которе она пронесла черезъ эпохи своихъ искушеній и паденій.

Только отказавшись отъ формальныхъ и законническихъ опредѣленій Церкви можемъ мы теперь и объяснить это чудо милосердія Божія, а также отвѣтить и на вопросъ, поставленный въ началѣ этой статьи, о желательности и возможности общенія въ таинствахъ съ Англиканской Церковью, оставаясь на почвѣ заимствованнаго у Рима легализма.

Находясь на почвѣ формальныхъ критеріевъ церкви, Православное богословіе можетъ лишь уклоняться отъ его рѣшенія, такъ какъ единственный логическій выводъ изъ традиціонныхъ оцѣнокъ инославія долженъ привести его къ отрицательному отвѣту, неприемлемому, однако, ввиду все растущей фактической близости между Англиканствомъ и Православіемъ. Эта двойственность православной позиціи свидѣтельствуетъ о растерянности богословской мысли, которая можетъ вновь обрѣсти свое равновѣсіе лишь при отказѣ отъ законническаго не свойственнаго Православію отношенія къ Церкви. Только при смиренномъ признаніи, что земные части Церкви не могутъ знать всей глубины милосердія Божія и что не ихъ теоріи и предположенія, а само качество жизни Церкви являются послѣднимъ мѣриломъ для оцѣнки инославія, и для опредѣленія границъ Церкви, можемъ мы вновь найти соборную мудрость для правильнаго отвѣта на Англиканское предложеніе возстановить общеніе съ ихъ Церковью. Существуетъ рядъ вѣскихъ формальныхъ доводовъ въ пользу положительнаго отношенія къ этому братскому призыву, какъ напримѣръ Апостольское преемство Англиканской іерархіи (*), исповѣданіе истинной вѣры и блюденіе Православнаго ученія о таинствахъ большинствомъ клира и мірянъ церкви Англіи; но быть можетъ наиболѣе рѣшающимъ факторомъ въ пользу общенія съ Ан-

*) Константинопольскій Патріархъ призналъ Апостольское преемство Англиканской Іерархіи въ 1922 г. Это рѣшеніе было подтверждено синодами Александрійской и Іерусалимской Патріархій и церковнаго клира.

гликанствомъ все же явится тотъ неоспоримый фактъ, что эта Церковь приносить такіе плоды духовной жизни и святости, которые приѣмлются Православнымъ сознаніемъ, какъ истинные примѣры христіанскаго совершенства, недостижимыя безъ помощи Божественной благодати, а тамъ, гдѣ Духъ Святой, тамъ есть Церковь, столпъ и утвержденіе истины.

Въ заключеніе можно указать, что братское признаніе Англиканства за часть Вселенской Церкви хотя и пострадавшей отъ раздѣленія можетъ осуществиться лишь какъ дѣло подвига любви и вѣры и тѣмъ самымъ оно, несомнѣнно окажется возрождающимъ вліяніемъ и на жизнь всей Православной Церкви. Современное Православіе часто страдаетъ отъ остраго несоотвѣтствія между его ученіемъ и его повседневной жизнью, его вселенскость часто замѣняется больнымъ національнымъ шовинизмомъ, его соборность худшимъ типомъ бюрократизма, его догматическая насыщенность вопіющимъ невѣжествомъ его членовъ. Упорное существованіе этихъ изъяновъ во многомъ связано съ дѣющимися раздѣленіями внутри христіанскаго міра, которыя подрываютъ самыя основы Новаго Завѣта и ослабляютъ всѣ сферы церковной дѣятельности. Возстановленіе общенія между Англиканствомъ и Православіемъ явится первымъ свидѣтельствомъ искренняго желанія христіанъ покаяться въ ихъ общемъ грѣхѣ раздѣленія и начать вновь жизнь въ любви и братолюбіи. Это покаянiе не можетъ быть не благословлено Богомъ, а съ Его помощью члены Православной Церкви, несомнѣнно, найдутъ и тѣ мудрые и правильные пути для возстановленія единства съ западными христіанами, которыхъ они не видятъ въ настоящее время.

Н. З е р н о в ъ .

Парижъ, 1 ноября 1933.

ГОЛОСА ХРИСТИАНСКОЙ СОВѢСТИ ВЪ ГЕРМАНИИ

Политическія событія въ Германіи, какъ извѣстно, имѣли и имѣютъ очень бурное и сложное отраженіе и въ церковной жизни. Правда, германскій католицизмъ въ общемъ сравнительно легко ориентировался въ новомъ положеніи вещей, да и позиція его была гораздо болѣе прочной въ силу наличія въ немъ сверхнаціональной высшей власти въ лицѣ папства; цѣною отказа отъ политической дѣятельности духовенства католицизмъ заключилъ очень выгодный для себя конкордаты съ германскимъ правительствомъ, обезпечивающій неприкосновенность внутренней церковной жизни. Буря политической и духовной революціи отразилась, напротивъ, съ исключительной силой на протестантскихъ церквахъ. Господствующее нынѣ міросозерцаніе — само по себѣ внѣцерковное и старающееся держаться въ сторонѣ отъ богословскихъ и вѣроисповѣдныхъ споровъ — въ силу своего притязанія на цѣлостное водительство человека не могло не столкнуться съ традиціоннымъ церковно-христіанскимъ міросозерцаніемъ. Къ давно уже широкими кругами протестантизма ощущавшейся потребности во внѣшней реформѣ церковной организаціи присоединилось выдвинутое движеніемъ «германскихъ христіанъ» требованіе внутренней реформы, т. е. *новой реформаціи* въ духѣ согласованія религіозной вѣры съ націоналистическимъ міросозерцаніемъ — требованіе, вызвавшее бурный отпоръ большей части пасторовъ и церковнаго народа.

Мы не станемъ здѣсь излагать ни содержанія, ни сложныхъ перипетій этихъ событій въ церковной жизни нѣмецкаго протестантизма — каждый день здѣсь мѣняетъ положеніе, создаетъ новыя группировки, приноситъ новыя установки — церковно-политическія и чисто политическія. Отмѣтимъ лишь два основныхъ и общихъ факта этой духовной борьбы. Во-

первых, движеніе «германскихъ христіанъ», въ первые дни революціи очень вліятельное, чрезвычайно быстро — гораздо быстрее, чѣмъ аналогичное ему въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ явленіе «живой церкви» въ совѣтской Россіи — обнаружило свою внутреннюю несостоятельность и въ сущности уже развалилось. Оно распалось на лѣвое, радикальное крыло, которое открыто противопоставляетъ себя христіанству и создаетъ новую «германскую вѣру», — и на правое крыло, которое (въ особенности въ южной Германіи) рѣшительно признало непоколебимость авторитета Библии и протестантскаго исповѣданія и повело открытую борьбу съ радикалами рука объ руку съ движеніемъ оппозиціи противъ «германскихъ христіанъ». Во вторыхъ, протестантизмъ обнаружилъ гораздо больше духовной стойкости и живой религіозной силы, чѣмъ могли ожидать поверхностные его наблюдатели. Въ этой духовной борьбѣ онъ, можно сказать, возрождается къ новой жизни послѣ долгаго періода духовной спячки и апатіи.

Сила новаго протестантскаго движенія лежитъ въ томъ, что оно пытается твердо стоять на чисто *религіозной* почвѣ. Его общій лозунгъ — отдавать кесарю кесарево, но не отступать ни на шагъ тамъ, гдѣ надлежитъ отдавать Богу — богово. Во всѣхъ случаяхъ покушенія на сферу религіозной совѣсти оно твердо слѣдуетъ апостольскому правилу, что недопустимо слушаться людей болѣе, чѣмъ Бога. Не прослѣживая здѣсь событій этой борьбы, мы хотѣли бы остановиться на возникшей въ связи съ ней актуальной богословской или церковно-политической литературѣ. Изъ необозримаго количества книгъ, брошюръ, журнальныхъ и газетныхъ статей выдѣляются отчасти своей особой внѣшней вліятельностью, но прежде всего своей внутренней значительностью писанія двухъ извѣстныхъ современныхъ богослововъ — вождя неокальвинистическаго богословія *Карла Барта* и вождя движенія «высокой церкви» (*Hochkirchbewegung*), т. е. оцерковленія протестантизма — *Фридриха Гейлера* (*Friedrich Heiler*). Эти писанія могутъ быть безъ преувеличенія названы голосами пробужденной христіанской совѣсти въ Германіи, и они заслуживаютъ величайшаго вниманія со стороны всего христіанскаго міра.

Общая религіозно-богословская позиція Карла Барта извѣстна. Его первое произведеніе — комментарий къ «Посла-

*) Къ нимъ надо присоединить въ католической церкви замѣчательныя проповѣди (*Adventspredigten*) мюнхенскаго кардинала *Фаульгабера*, вышедшія отдѣльной книгой (*Kardinal Faulhaber. Judentum, Christentum und Germanentum*). Мы отмѣчаемъ ихъ здѣсь, не имѣя возможности подробнѣе на нихъ остановиться.

нію къ Римлянамъ» («Der Roemerbrief» 1919) былъ манифестомъ борьбы противъ либеральнаго протестантизма, противъ обміршенія и ослабленія протестантскаго религіознаго сознанія — суровой проповѣдью абсолютной инородности Бога міру и культурѣ, полнаго ничтожества человѣка и всѣхъ человѣческихъ цѣнностей передъ лицомъ суда Божія. Книга эта въ свое время взбудоражила нѣмецкую религіозную протестантскую мысль и создала цѣлую школу такъ наз. «діалектическаго богословія». Это движеніе, потомъ систематизированное, изложенное самимъ Бартомъ и его послѣдователями въ множествѣ ученыхъ трудовъ, вошедшее уже въ обиходъ нѣмецкой университетской науки, въ извѣстной мѣрѣ начало уже снижаться въ своемъ духовномъ упорѣ — изъ пророческаго призыва къ покаянію и обращенію къ Богу стало превращаться въ «направленіе» богословской мысли. Борьба съ нынѣшнимъ движеніемъ какъ будто влила новыя силы въ Барта. Въ рядѣ брошюръ подъ общимъ заглавіемъ: «Нынѣшнее богословское бытіе» (Theologische Existenz heute) — основополагающимъ является первый выпускъ (іюль 1933 г.) — Бартъ съ пророческимъ паѳосомъ, съ огромной религіозно-моральной силой выступилъ противъ новаго искаженія христіанства. Бартъ отказывается вообще говорить объ «актуальности», о «нынѣшнемъ положеніи»; онъ хочетъ говорить только *по существу*. Говорить же по существу значитъ для него — быть всегда обращеннымъ къ Богу, и слово Божіе братъ единственнымъ и верховнымъ мѣриломъ всей своей жизни, всего поведенія, отношенія ко всѣмъ вопросамъ. Съ суровымъ достоинствомъ онъ говоритъ, что онъ учитъ съ кафедры и проповѣдуетъ въ церкви, какъ если бы въ Германіи ничего не случилось; его принципиальная церковно-политическая оріентировка въ нынѣшнемъ положеніи заключается въ отказѣ отъ всякаго оріентированія на него. Въ церкви и въ религіозной мысли человѣкъ стоитъ только передъ Богомъ — въ этомъ и заключается его «богословское бытіе» — а не передъ властями и теченіями вѣка сего; послѣднія для него вообще не существуютъ. И задача брошюры Барта — просто показать религіозное «небытіе», ничтожество всего нынѣ совершающагося. Онъ отрицаетъ прежде всего религіозную необходимость какой-либо реформы церковной организаціи. Требованіе этой реформы мотивируется политическими потребностями, а не вытекаетъ изъ религіозной нужды самой церкви. Нѣтъ никакихъ основаній поднимать вопросъ о введеніи епископата; мотивировка и здѣсь была политической, а не религіозной — считали нужнымъ, въ подражаніе новому типу государственнаго устройства, имѣть «вождя» и въ церкви. Но въ церкви — какъ впрочемъ и въ государствѣ — вождь долженъ быть реальностью, данной отъ Бога, а не «вводиться»

на основаніи новаго «принципа». Бартъ отличаетъ истиннаго харисматическаго руководителя церкви, отъ установленія «епископата», противорѣчащаго, по его мнѣнію, духу христіанства и означающаго попытку возстановленія папства. Въ религіозномъ смыслѣ единственнымъ «вождемъ» церкви былъ, есть и навѣки останется Іисусъ Христосъ. Словомъ, движеніе реформы показало только, что церковь измѣнила себѣ самой и вопреки обѣщанной ей новой властью независимости стала приспособляться къ политическимъ тенденціямъ дня.

Еще болѣе непримиримо сурово его отношеніе къ движенію «германскихъ христіанъ». Онъ «говоритъ свое рѣшительное и безоговорочное *нѣтъ* въ отношеніи буквы и духа этого ученія». Если бы это движеніе восторжествовало въ церкви, это означало бы конецъ евангелической церкви. Церковь должна скорѣе стать маленькой кучкой людей, уйти въ катакомбы, чѣмъ заключить какой либо компромиссъ съ этимъ ученіемъ. Его приверженцы — либо соблазнители, либо соблазненные. Тезисамъ ученія германскихъ христіанъ онъ противопоставляетъ коротко свои тезисы: церковь не должна заботиться о своей популярности въ народныхъ массахъ, а лишь проповѣдовать неискаженное слово Божіе. Церковь служитъ не человеку и не германскому народу, а только слову Божію; внѣдреніе этого слова Божія среди нѣмецкаго народа есть единственная законная форма ея служенія «народу». Церковь вѣруетъ въ божественное установленіе государства, но не — опредѣленнаго государственнаго строя; она возвѣщаетъ евангеліе во всѣхъ царствахъ міра, слѣдовательно и въ національ-соціалистическомъ государствѣ, но не подъ его водительствомъ и не въ его духѣ. Исповѣданіе церкви опредѣляется только Св. Писаніемъ и не можетъ служить орудіемъ какого либо міросозерцанія. Принадлежность къ церкви опредѣляется не кровью и расою, а лишь крещеніемъ и Св. Духомъ; исключая изъ своей среды крещеныхъ евреевъ, церковь перестала бы быть христіанской церковью (мы привели только важнѣйшіе изъ контръ-тезисовъ Барта).

Гораздо опаснѣе самихъ «германскихъ христіанъ» кажутся Барту многочисленные сторонники заключенія компромиссовъ съ ними — даже если они субъективно руководимы желаніемъ сохранить и оградить чистоту христіанской вѣры. Съ первыми вообще не о чемъ говорить, послѣднихъ же онъ укоряетъ въ томъ, что благо церкви, ея преуспѣяніе въ мірѣ, въ новой политической обстановкѣ, они ставятъ выше церковной *правды*. Онъ отвергаетъ попытки спасти церковь сложными и ухищренными приѣмами церковно-политической тактики. Опасность грозитъ не отъ властей, не отъ движенія «германскихъ христіанъ», а отъ внутренняго обміршенія церкви, отъ «князя

міра сего». Свобода церковного благовѣствованія есть не политическая, или юридическая, а духовная свобода. Въ такой и только въ такой свободѣ нуждаются пастыри. И народу нужно такое стояніе за христіанскую правду — ибо и «въ третьемъ царствѣ» ему нужно отпущеніе грѣховъ, воскресеніе и вѣчная жизнь.

Выступленіе Барта имѣло огромный успѣхъ въ богословскихъ кругахъ — особенно среди молодежи — студентовъ и молодыхъ пасторовъ. Въ нынѣшней религіозной жизни нѣмецкаго протестантизма оно сыграло огромную роль; для многихъ оно служитъ утѣшеніемъ и ободреніемъ среди царящей смуты; и, можетъ быть, никогда популярность Барта не была такъ велика, какъ теперь. Но нельзя скрывать, что позиція Барта имѣетъ и свои слабыя стороны, связанные съ общей односторонностью его богословствованія. И, можетъ быть, главная его слабость — прямолинейность и упрощенность концепцій отношенія между Богомъ и человѣкомъ, церковью и міромъ — даже содѣйствуетъ шумной его популярности. Въ атмосферѣ массовыхъ движеній суровый радикализмъ всегда имѣетъ большій успѣхъ, чѣмъ любовная широта и полнота истины. Педагогически позиція Барта имѣетъ огромное оздоровляющее вліяніе — она укрѣпляетъ глубочайшія религіозныя силы духа протестантскихъ вѣрующихъ круговъ, есть какъ бы скала, на которую снижаются души, мятущіяся въ водоворотѣ. Но какъ бы силенъ и значителенъ ни былъ проникающій Барта духъ чистой вѣры, онъ страдаетъ односторонностью. Суровый, неколебимо твердый христіанскій проповѣдникъ вмѣстѣ съ тѣмъ занимаетъ положеніе — какъ ядовито замѣтилъ одинъ изъ его противниковъ изъ лагеря «германскихъ христіанъ» — «воробья на крышѣ дома, внутри котораго разыгрывается трагическая борьба». Его рѣзкіе упреки людямъ, старающимся дѣйствительно — хотя и путемъ компромисса, но не затрагивающаго основъ вѣры — утвердить среди смуты незыблемость и свободу церковной вѣры, явно односторонни и отчасти даже напоминаютъ дешевую гордыню упрековъ русской православной церкви въ ея трагическомъ мученическомъ стремленіи путемъ несенія на себѣ народнаго грѣха спасти церковь отъ окончательнаго развала. Радикализмъ религіозной позиціи Барта такъ великъ, что иногда даже бьетъ мимо цѣли: въ одномъ изъ послѣднихъ выпусковъ своей «Theologische Existenz» онъ оговаривается, что другія страны не имѣютъ права голоса въ нѣмецкой церковной драмѣ уже потому, что всюду на свѣтѣ христіанство одинаково искажено и въ разныхъ формахъ обмірщено, отдано на служеніе мірскимъ цѣлямъ. Въ конечномъ счетѣ односторонность позиціи Барта опредѣлена тѣмъ, что христіанское сознаніе исчерпывается

для него «страхомъ Божиимъ» и исканіемъ «спасенія душъ»: религіозныя проблемы исторической жизни, религіозный смыслъ міра для него вообще не существуетъ.

Въ противоположность Барту, Фридрихъ Гейлеръ, руководитель движенія «высокой церкви», является вождемъ для немногихъ, для избранной части протестантизма, стремящейся къ всеобъемлющей полнотѣ христіанскаго сознанія. Намъ представляется совершенно безспорнымъ, что по сочетанію религіозной силы съ широтой религіознаго сознанія Гейлеръ есть, внѣ всякаго сравненія, величайшій богословъ современнаго нѣмецкаго протестантизма. Его общее дѣло — стремленіе къ возстановленію истинной «каѳоличности» въ протестантизмѣ, къ сближенію исповѣданій, къ «оправославленію» протестантизма — есть самое значительное дѣло нынѣшняго христіанскаго міра, какъ бы малъ ни былъ пока внѣшній его успѣхъ. Этими чертами богословски-религіознаго сознанія Гейлера опредѣлена и его позиція въ нынѣшней борьбѣ. Въ отличіе отъ Барта, онъ сочетаетъ непреклонную принципіальность въ защитѣ незыблемыхъ основъ христіанской вѣры съ необычайной чуткостью и любовнымъ вниманіемъ къ элементамъ правды даже въ самыхъ смутныхъ и искаженныхъ стремленіяхъ эпохи. Ведя уже давно упорную борьбу съ націоналистическимъ искаженіемъ христіанской вѣры, Гейлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ понимаетъ, что проблема «народности» есть тоже *религіозная* проблема, которую надо только сумѣть разрѣшить правильно, въ согласіи съ существомъ христіанской вѣры — не говоря уже о томъ, что реформа церкви (напр., введеніе епископата, уничтоженіе раздробленности протестантскихъ церквей) была его знаменіемъ задолго до того, какъ политическія событія поставили ее на очередь дня. Въ спеціальномъ выпускѣ его журнала «Hochkirche», посвященномъ проблемѣ «церковь и народъ» (іюль-августъ 1933) (въ немъ сотрудничаютъ и католики, и даже умѣренные, догматически пріемлемые сторонники «германскаго христіанства») Гейлеръ съ необычайной широтой и полнотой обсуждаетъ этотъ вопросъ. Суровое, мужественное отверженіе языческихъ искаженій христіанства («вмѣсто того, чтобы прибѣгать къ трусливой лжи утвержденія «арійскаго происхожденія» Іисуса Христа, приверженцы расовыхъ предразсудковъ должны были бы въ покаяніи пасть въ прахъ передъ величіемъ Богочеловѣка» — говоритъ онъ) онъ сочетаетъ съ чуткомъ къ потребности выразить неискаженное существо христіанской вѣры въ формахъ, близкихъ душѣ cadaго народа. Но послѣдней глубины первохристіанскаго сознанія Гейлеръ достигаетъ въ изумительномъ «Францисканскомъ письмѣ»*), обращенномъ изъ «Eremo»,

*) Franziskanischer Brief aus dem Heimatland des Poverello.

«съ родини бѣдняка» къ францисканскимъ терціаріямъ-протестантамъ (отрасли францисканскаго ордена, основанной Гейлеромъ среди протестантовъ). Онъ призываетъ къ возстановленію францисканскаго идеала, который есть не что иное, какъ простое послѣдованіе Христу. Для міра оно всегда остается соблазномъ; міръ его не пріемлетъ. И въ нынѣшнее время ученики Франциска — ученики Христа — суть «глупцы», какъ былъ «глупцомъ» для міра и св. Францискъ; нужно только радоваться, если ихъ теперь называютъ только «глупцами», а не злоумышленниками. Гейлеръ, убѣжденный и страстный сторонникъ оцерковленія протестантизма, рѣшается однако утверждать, что истинное христіанство теперь иногда чаще встрѣчается за предѣлами официальной церковности, чѣмъ внутри ея. «Мытари и блудницы скорѣе войдутъ въ царство небесное, чѣмъ вы», «первые будутъ послѣдними и послѣдніе — первыми», — «такъ — говоритъ Гейлеръ — было уже во времена Іисуса Христа, такъ это было во времена «бѣдняка», такъ это и есть теперь». «Изъ самаго существа послѣдованія Христу слѣдуетъ, что оно скрыто отъ очей міра, часто — и отъ очей церкви». Къ истиннымъ ученикамъ Христа Гейлеръ причисляетъ Ганди, поскольку онъ борется за возстановленіе правъ «паріевъ», за признаніе ихъ «дѣтьми Божиими».

Съ особой христіанской любовью и религіознымъ упованіемъ Гейлеръ говоритъ о «столь поносимыхъ теперь евреяхъ». Папа Пій X — рассказываетъ онъ — будучи патриархомъ Венеціи, на вопросъ, кто лучшіе христіане въ его епархіи, отвѣтилъ съ улыбкой: «евреи, потому что они больше всѣхъ благотворятъ». То же примѣнимо и къ нынѣшнему времени. «Именно среди гоненій, которымъ подвержены теперь евреи, происходитъ дивное религіозное пробужденіе еврейства, возвратъ къ истокамъ вѣры отцовъ, обращеніе къ профетизму ветхаго завета, вспышка мессіаническихъ чаяній и, въ связи съ этимъ, очень часто обращеніе къ Іисусу Христу». Страдая, въ качествѣ христіанина, отъ антиеврейской пропаганды, Гейлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ видитъ въ ней орудіе Божьяго Промысла, такъ какъ она ведетъ къ великой цѣли завершенія царства Христова. Даже исключеніе крещеныхъ евреевъ изъ новой нѣмецкой церкви, будучи съ христіанской точки зрѣнія, явленіемъ абсолютно недопустимымъ, имѣетъ провиденціальное значеніе, такъ какъ образованіе особыхъ іудео-христіанскихъ общинъ будетъ содѣйствовать обрѣтенію Христа евреями. Гейлеръ чувствуетъ въ нынѣшнихъ судьбахъ еврейства начало исполненія апостольскаго пророчества, что и «весь Израиль спасется» (Римл. 11, 26).

«Hochkirche» 1933 Heft 9-10. Вышло и отдѣльной брошюрой. Verlag Erast Reinhardt, München.

Этимъ, конечно, не оправдывается антисемитическое гоненіе. «Но совершенно такъ же, какъ безъ вины іудеевъ не было бы крестной смерти Христа, такъ и безъ вины христіанъ не можетъ быть возвращенія народа Израиля ко Христу, какъ сыну Божію, и къ Его вселенской церкви». А это было бы великимъ благомъ не только для самого еврейства, но и для самого христіанства. Несмотря на всѣ искаженія еврейскаго характера отъ тысячелѣтней отрѣшенности и гоненій, истинная душа еврейства попрежнему чиста и велика. Нынѣшнія обвиненія «еврейскаго духа» имѣютъ въ виду евреевъ — безбожниковъ; но кто судить о качествѣ дерева по упавшимъ съ него и гніющимъ на землѣ плодамъ? Гейлеръ — какъ въ свое время у насъ Вл. Соловьевъ — славить религіозную душу еврейства, изъ которой родились Моисей, пророки и псалмопѣвцы и по человѣческой плоти — Іисусъ Христосъ; «въ ней дремлютъ и доселѣ дивныя силы молитвы, покорности Богу, созерцанія Бога и дѣятельной братской любви». Въ предыдущіе вѣка еврейство могло сообщать эту силу христіанству только косвенно, черезъ писанное слово Библии — но какое богатство, какую силу, какую любовь обрѣтетъ община Христова, когда израильскій народъ, народъ богоизбранный, очищенный отъ накали, наросшей въ немъ за время двухтысячелѣтняго отдѣленія отъ Израиля Новаго Завѣта, войдетъ въ видимыя врата церкви Христовой!»

Если въ еврействѣ нынѣ пробуждаются новыя религіозныя силы, то среди христіанъ, напротивъ — Гейлеръ имѣетъ въ виду ближайшимъ образомъ нѣмецкіе церковные круги — встрѣчаемъ потрясающую измѣну завѣтамъ христіанской правды и любви. Гейлера ужасаетъ, съ какой легкостью нѣмецкій протестантизмъ отрекается отъ самой своей основы — отъ Библии. Изъ евангелія вырывается сразу его первая страница — родословная Іисуса Христа, — на которой евангелистъ «вколачиваетъ — повтореніемъ слова «родиль» и упоминаніемъ почти 50 еврейскихъ именъ — своимъ греческимъ слушателямъ и всему міру истину о еврейскомъ происхожденіи по плоти Іисуса Христа». Если христіане вопреки этому свидѣтельству не стѣсняются выдумывать басню о «пробужденіи сѣвернаго духа» въ явленіи Христа и изгонять изъ церкви своихъ христіанскихъ братьевъ только за то, что въ нихъ течетъ кровь Іисуса и апостоловъ, — то они не понимаютъ, что этимъ они изгоняютъ изъ церкви самого Христа и апостоловъ.

Другимъ грознымъ признакомъ измѣны новому завѣту Гейлеръ считаетъ отсутствіе жертвеннаго духа — вопреки непрекаемому требованію евангелія стоять за правду и быть готовымъ къ мученичеству въ мірѣ. Теперь же, когда, дѣло идетъ даже не о жертвѣ жизнью и свободой, а только о

«непріятностяхъ по службѣ», многіе пастыри готовы ити на отреченіе отъ правды Христовой и не стѣсняются открыто заявлять, что не всѣ рождены быть мучениками. Безбоязненное обличеніе безбожія и антихристіанства есть первый долгъ пастыря. Гейлеръ ссылается на слово Бога къ пророку Іезекиілю: «Если ты не будешь вразумлять беззаконника и говорить ему, чтобы остеречь его отъ беззаконнаго пути его..., то беззаконникъ тотъ умретъ въ беззаконіи своемъ, и Я взыщу кровь его отъ рукъ твоихъ» (3, 18).

Этотъ остерегающій голосъ не долженъ останавливаться ни передъ кѣмъ, даже и передъ князьями и владыками міра. Живущій по новому завѣту христіанинъ есть лояльный подданный государства, онъ подчиняется государственному авторитету, онъ молится за носителей власти. Онъ отдаетъ кесарю кесарево; но въ царствѣ совѣсти, связанной Богомъ, прекращается правовое притязаніе государства. «Притязаніе на цѣлостное водительство» принадлежитъ одному лишь Богу вѣчному и никогда — земному государству. Гейлеръ напоминаетъ нынѣшнимъ христіанамъ о поведеніи христіанъ въ римской имперіи. Во всемъ они были послушны власти, но они отказывались кадить передъ статуями императоровъ. За это и только за это — за отказъ символизировать обожествленіе кесаря — они терпѣли величайшія мученія, но именно въ силу своей непреклонности въ этомъ вопросѣ христіанство оказалось побѣдителемъ надъ всѣми восточными культами, шедшими на соглашенія съ культомъ цезарей. Кровь мучениковъ есть сѣмя христіанъ.

Наряду съ мужественнымъ исповѣдничествомъ Гейлеръ ставитъ требованіе живого дѣла любви и притомъ любви универсальной, безъ всякихъ ограниченій. Всѣ самыя законныя и правильныя стремленія къ церковной реформѣ, къ возстановленію литургіи и храмоваго благолѣпія (Гейлеръ имѣетъ въ виду сторонниковъ движенія «высокой церкви») останутся мѣдью звенящей и кимваломъ бряцающимъ, превратятся въ пустую и лживую форму безъ содержанія, если литургическая молитва «о всѣхъ и за вся» не будетъ въ жизни осуществляться въ дѣятельной любви ко всѣмъ людямъ «Въ мірѣ, объятый пламенемъ ненависти, будемъ вносить любовь Іисуса Христа, любовь Того, Чьи руки на крестѣ были широко раскрыты, чтобы обнять всѣхъ, даже злѣйшихъ враговъ. Станемъ воинами царства Христова, царства истины и любви, царства справедливости и мира!» Царство Божіе, къ которому принадлежатъ христіане всѣхъ земныхъ царствъ, есть тоже *диктатура*, но не диктатура насилія, а диктатура любви. Въ мірѣ, отдѣленномъ отъ Бога, ибо безлюбовномъ, въ мірѣ, въ которомъ люди одержимы демоніей ненависти, мести, власто-

любія — въ этомъ мірѣ христіанинъ есть вѣстникъ вѣчной любви — смиренной, жертвенной, спасительной, цѣлительной, животворящей любви. Эта любовь должна сосредоточиваться именно на тѣхъ, кого міръ лишаетъ любви, на изгнанныхъ и опороченныхъ всякаго рода, на общественно «прокаженныхъ». Такое служеніе любви часто есть собазнь и камень преткновенія для міра, — для всѣхъ, кто требуетъ любви лишь къ части ближнихъ и ненависти — для остальныхъ. Поэтому это любовное служеніе тоже будетъ martyrion, мученическимъ исповѣдничествомъ.

Эта евангельская, францисканская любовь ко всѣмъ людямъ и всему міру должна быть единственнымъ фундаментомъ для истинной, просвѣтленной, духовно-чистой любви и къ земной родинѣ. Гейлеръ приводитъ слова св. Франциска, душа котораго вся горѣла любовью къ Богу, ко всѣмъ людямъ, ко всякому Божію творенію: «ничего сладостнѣе не видалъ я никогда, чѣмъ моя долина Сполето». Любовь къ Богу, всеобъемлющая братская любовь и любовь къ родинѣ слиты въ жизни св. Франциска въ дивное созвучіе. Этотъ образъ долженъ быть руководителемъ для истинныхъ христіанъ-патріотовъ.

Гейлеръ заканчиваетъ свое письмо ссылкой на слова, которые св. Францискъ въ церкви Санъ-Даміано услышалъ изъ устъ Распятаго: «Францискъ, пойдѣ, исправь домъ Мой, который, какъ ты видишь, совсѣмъ разваливается». Этотъ призывъ къ возрожденію церкви обращенъ и въ наше время не только ко всѣмъ послѣдователямъ св. Франциска, но и ко всѣмъ, кто неложно называютъ себя христіанами.

С.

ВЪ ОБИТЕЛИ СЕМИ КЛЮЧЕЙ БОГОРОДИЦЫ

(LA TRAPPE DE N. D. DE SEPT-FONS).

Въ темной церкви передъ алтаремъ теплится лампада. Ровный красный свѣтъ озаряетъ алтарь и за нимъ, въ глубинѣ, бѣлую статую: Богоматерь протягиваетъ къ алтарю Младенца-Христа. Страшной и неожиданной кажется эта ночная тишина жителямъ большого города.

Раздается тихій, едва слышный ударъ колокола, а за нимъ послѣдующіе, все сильнѣй и сильнѣй... Это будятъ спящую братію. Еще не успѣлъ замолкнуть колоколъ, какъ слышатся торопливые шаги и мало-по-малу церковь наполняется бѣлыми и темными фигурами монаховъ.

Среди тишины раздается старческій голосъ игумена: Богородица, Дѣва, радуйся!... Начинается служба. Пѣніе чередуется съ чтеніемъ псалмовъ. Свѣтское ухо артиста не сочло бы возможнымъ назвать это пѣніемъ, и правда — это скорѣе громкая молитва души, гармоническіе возгласы, идущіе изъ глубины сердца и захватывающіе душу слушателя. Монастырь Семи Ключей основанъ 800 лѣтъ тому назадъ, и по преданію, Св. Бернардъ лично прибылъ сюда для освященія обители. Св. Бернардъ не былъ основателемъ ордена, но все же онъ является духовнымъ отцомъ монаховъ Сито (послѣ 17-вѣка называемыхъ траппистами) или «бѣлыхъ бенедиктинцевъ», какъ они часто сами себя называютъ. Св. Бернардъ появился въ Сито въ тотъ моментъ, когда казалось, что невозможно найти людей, желающихъ взять на себя подвигъ монашества по столь строгому уставу. Святой, сопровождаемый 30 друзьями, обогатилъ монастырь новыми силами и оживилъ его тѣмъ духомъ, которымъ и по сей часъ живутъ трапписты.

Исполненіе строгаго правила св. Бенедиктина стало воз-

можнымъ, благодаря усиленію духа любви, проникающей во всѣ мелочи повседневной жизни. Любви подчинено все и нѣтъ ничего, что было бы невозможно, если этого требуетъ любовь. У любви нѣтъ закона и во имя ея допустимо даже нарушение устава. Но любовь должна быть подлинной и такъ любить монахи учатся въ литургическомъ общеніи со Спасителемъ и Его Пречистой Матерью.

Св. Бенедиктъ любитъ человѣческую душу, онъ требуетъ предоставленія ей свободнаго развитія, и дѣйствительно: несмотря на суровый уставъ и до крайности доведенную общинную жизнь, монахамъ предоставлена большая внутренняя, индивидуальная свобода.

Въ обители Семи Ключей Богоматери не только стсутствуетъ монашескій шаблонъ, но даже невозможно установить «типъ» монаха-трапписта. Каждый монахъ представляетъ собой своеобразную личность, идущую своимъ особымъ путемъ и живущую по закону своей индивидуальности. Какъ богата и разнообразна эта жизнь, протекающая внутри высокихъ старыхъ стѣнъ, отдѣляющихъ отъ прочаго міра небольшое пространство въ 50 десятинъ, занимаемое монастыремъ!

Внѣшне время проходитъ въ молитвѣ и трудѣ. *Ora et labora!* Трудъ смѣняется молитвой, молитва трудомъ. Впрочемъ, и работѣ неизмѣнно сопутствуетъ молитва, происходящая въ глубинѣ души монаха. Въ 2 часа ночи начинается монастырскій день. До 5 часовъ длится общее богослуженіе, а затѣмъ въ церкви остаются только іеромонахи. Въ 6 часовъ утра скромный завтракъ (кофе и хлѣбъ), послѣ котораго всѣ идутъ на работу: въ поле, на мельницу, на огородъ и на пасѣку, и въ мастерскія. Работаютъ въ молчаніи добросовѣстно, каждый въ мѣру своихъ силъ. Въ 10 ч. іеромонахи возвращаются въ церковь на литургію. Потомъ всѣ собираются въ общей трапезной; обѣдъ, во время котораго читаются житія святыхъ, длится около получаса и состоитъ изъ 3-хъ блюдъ: овощной супъ, овощи и сладкое (фрукты, медъ или варенье). Ни мяса, ни рыбы, ни яицъ трапписты никогда не ѣдятъ, развѣ только во время болѣзни. По окончаніи трапезы, по знаку игумена, съ пѣньемъ покаяннаго псалма братія отправляется въ церковь; послѣ краткой молитвы, наступаетъ часъ отдыха. Съ 1 ч. до 2-хъ снова богослуженіе, съ двухъ до 5-ти — работа. Послѣ вечерни, въ 6 ч., если нѣтъ поста, — ужинъ, такой же скромный, какъ и обѣдъ. Въ постные дни ѣда еще скуднѣе: утромъ черный кофе безъ сахара, а вмѣсто ужина — одно холодное блюдо, напр., 3 листочка салата съ 2-мя помидорами. Послѣ ужина часъ отдыха. Затѣмъ вечерняя молитва, заканчивающаяся пѣніемъ гимна Богородицы «*Salve Regina*». Этотъ гимнъ является подлиннымъ апофеозомъ литургіи и кто хоть разъ

въ жизни слышалъ это пѣніе, никогда не забудеть его. «Такъ, вѣрно, поють херувимы и серафимы вокругъ трона Господня!» восклицаютъ посѣтители. — Вечерняя молитва скоро кончается къ 8 ч., и по звуку колокола весь монастырь погружается въ глубокую тишину, чтобы въ 2 ч. начать новый день. Въ верхнемъ этажѣ одного изъ монастырскихъ корпусовъ, расположенныхъ прямоугольникомъ вокругъ церкви, находится больница. Больныхъ немного, за ними ухаживаютъ два монаха. Согласно наставленіямъ св. Бернарда, по отношенію къ больнымъ слѣдуетъ проявлять максимумъ любви. Они освобождены отъ устава, но и ухаживающій за ними, пользуется особыми правами; поскольку это нужно, онъ освобожденъ отъ церковной службы: любовный уходъ за больными — самая лучшая молитва! говорятъ трапписты.

Въ центрѣ монастырскихъ построекъ находится церковь. Какъ и вся архитектура монастыря, она поражаетъ своей простотой. Такой же простотой и ясностью исполнена вся жизнь траппистовъ, и при свѣтѣ ея особенно ярко выступаетъ загроможденность безконечными осложненіями нашей мірской жизни. Какъ проста и легка подлинная жизнь во Христѣ!

Среди монаховъ есть и русскій — братъ К., уже 38 лѣтъ живущій въ Sept-Fons. Игуменъ разрѣшилъ ему поговорить на родномъ языкѣ съ однимъ изъ посѣтителей.

— Неужели правда, что въ Россіи люди убивали другъ друга? — съ видимымъ трудомъ, отрывисто, почти что дѣтскимъ языкомъ спрашиваетъ привыкшій къ молчанію старикъ.

— Чѣмъ убивали? палками? и многихъ убили? Что же дѣлать? Вы молитесь? Надо много молиться! Я каждый день молюсь о Россіи.

И уставъ отъ непривычно долгой бесѣды, старичокъ спѣшитъ вернуться къ милому траппистской его душѣ молчанію.

Игуменъ китайскаго монастыря траппистовъ, маленькій, чуть сгорбленный, съ длинной сѣдой бородой, постоянно улыбается, не ртомъ, а глазами. Онъ французъ по происхожденію, но отъ 30-лѣтняго пребыванія въ Китаѣ, самъ сталъ похожъ на китайца. Глаза его свѣтятся мудрой добротой. Много лѣтъ миссіонерства, а затѣмъ тяжелыя условія монашеской жизни не сломили его дѣтской прямооты и ясности. Онъ одинъ изъ рѣдкихъ европейцевъ, вполне владѣющихъ китайскимъ языкомъ. Онъ знаетъ и любитъ этотъ народъ, о которомъ рассказываетъ много интереснаго. Его многолѣтняя миссіонерская дѣятельность, утверждаетъ онъ, дала меньше духовныхъ плодовъ, и количественно и качественно, нежели годъ монашеской жизни въ Обители Божіей Матери Утѣшенія подъ Пекиномъ.

Во Францію о. игуменъ возвращался черезъ Россію. Его рассказы о вынесенныхъ впечатлѣніяхъ трогательно наивны.

— Какой чудный народъ русскіе! восклицаетъ онъ горячо. — Сквозь все, что я видѣлъ и слышалъ я почувствовалъ благодатную душу этого народа. Русское пѣніе поразительно своей красотой и задушевностью. Въ восторгъ меня привели иконы, незнакомыя нашему западному искусству. И какая необыкновенная любезность! Представьте, что гидъ не отходилъ отъ меня ни минуту, ухаживая за мной, водя меня по Москвѣ, показывая музеи, церкви и школы. Я боялся вызвать недовольство толпы своей монашеской рясой, но онъ успокоилъ меня, увѣряя что въ его сопровожденіи я смѣло могу появляться повсюду.

Когда ему пытались объяснить, что гидъ былъ агентомъ ГПУ, онъ похлопалъ собесѣдника по плечу и добродушно заявилъ:

— Вамъ, видно, непріятны мои слова. Вѣдь вы эмигрантъ. Но я не о большевикахъ говорю, а о душѣ русскаго народа!

Среди монаховъ имѣются аскеты — подвижники: не ограничиваясь строгостью обязательнаго устава, они носятъ тяжелыя вериги, власяницы, и сидятъ подкладывая подъ бокъ острое полѣно. Но объ этомъ извѣстно одному лишь игумену, дающему въ отдѣльныхъ случаяхъ на это свое разрѣшеніе. По внѣшнему виду этого не узнать, они всѣ одинаково привѣтливы и жизнерадостны.

Особую фигуру представляетъ собой отецъ-отелье, который завѣдуетъ монастырской гостиницей и принимаетъ посѣтителей. Высокая, мощная фигура, открытое смѣлое лицо, средневѣковый рыцарь въ рясѣ! Этотъ крѣпкій, здоровый мужчина уже съ раннихъ лѣтъ ощутилъ свое монашеское призваніе. На пути къ его осуществленію ему пришлось пережить борьбу со своей природой, аналогичную той, которую мы находимъ въ жизни Оптинскаго старца Амвросія. Горячо любя родителей, юноша рѣшилъ бѣжать въ монастырь ночью, не простившись съ ними; онъ боялся, чтобы въ моментъ разставанья его привязанность къ семьѣ не преодолѣла звучащей въ душѣ его призывъ. И дѣйствительно, на пути въ монастырь его вдругъ охватилъ страхъ, онъ увидѣлъ свою будущую монастырскую жизнь, какъ нѣчто до того страшное и безысходное, что ему захотѣлось бѣжать обратно. Только пламенная молитва и напряженное усиліе воли удержали его отъ этого шага, и въ моментъ прибытія въ монастырь, неожиданно для него самого, душевный мракъ разсѣялся и онъ снова обрѣлъ прежній миръ и спокойную увѣренность. Вотъ уже 14 лѣтъ, какъ о. С. ни на минуту не пожалѣлъ объ избранномъ пути.

Въ общеніи съ мірянами, пріѣзжающими въ Sept-Fons говѣть или просто отдохнуть душой, о. отелье проявляетъ большое интуитивное знаніе людей и понимаетъ ихъ психоло-

гію. Съ необычайной чуткостью и любовью онъ умѣетъ обо- грѣть и ободрить, и гдѣ нужно словомъ и дѣломъ помочь. Въ своихъ сужденіяхъ, порой не лишенныхъ юмора, онъ смѣль и самобытенъ, не боясь нарушить стереотипное представленіе о монахѣ.

Порой запоздалый гость пріѣзжаетъ позднимъ вечеромъ. Несмотря на это онъ можетъ быть увѣренъ въ радушномъ пріемѣ, который ему будетъ оказанъ: на этотъ случай у о. отелье всегда припасено угощеніе. Гостю въ любое время дня и ночи подается горячій ужинъ съ виномъ и лакомствами.

Передъ уходомъ изъ монастыря посѣтители бесѣдуютъ съ гостепріимнымъ монахомъ, выражая свое недоумѣніе. «Скажите, правда ли, что вы обязаны постоянно думать о смерти, готовиться къ ней, при встрѣчахъ привѣтствовать другъ друга словами: «Братъ, надо умереть!» и каждую ночь на кладбищѣ рыть себѣ могилу?»...

— «Чтобы готовиться къ смерти, не зачѣмъ о ней думать», — отвѣчаетъ, улыбаясь монахъ, — «насъ занимаетъ исключительно забота о томъ, чтобы по-хорошему жить! Этимъ лучше всего подготавливаясь къ смерти, а ночное копанье могилъ, какъ и мрачное привѣтствіе, — это басни. Мы вообще не привѣтствуемъ другъ друга словами — вѣдь намъ не разрѣшается разговаривать. Мы хранимъ постоянное безмолвіе, а для разговоровъ между собой и съ посторонними нужно особое разрѣшеніе. Такъ для бесѣдъ съ посѣтителями, которымъ я показываю монастырь, у меня имѣется разрѣшеніе игумена. Во время работы, отдыха, трапезы, да и вообще всегда — мы молчимъ. Въ случаѣ нужды, объясняемся знаками. А по поводу могилъ, подумайте-ка сами: вотъ идетъ монахъ, ему подъ 70, въ монастырѣ онъ уже больше 40 лѣтъ, — какихъ же размѣровъ должна была бы быть его могила, если бы онъ ежедневно, хотя бы на полсантиметра, углублялъ ее! А насъ сто человѣкъ. За долгіе годы мы бы давно засыпали монастырь со всѣми его постройками». — «Чѣмъ вы всѣ сегодня такъ довольны? — не успокаивается гость. — Всѣ монахи, которыхъ мы встрѣтили, улыбались и чему-то радовались» — «Наша радость не связана съ сегодняшнимъ днемъ. Мы рады тому, что мы здѣсь, какъ радъ всякій, «нашедшій себя и свое призваніе», объясняетъ монахъ, пожимая руки, но словамъ его не удастся все же окончательно разсѣять сомнѣнія. «Гдѣ-то нѣтъ полной правды, у нихъ или у насъ!» — бормочетъ господинъ въ свѣтломъ костюмѣ, роговыхъ очкахъ, съ фотографическимъ аппаратомъ черезъ плечо. «Если такая жизнь возможна и если этотъ монастырь не убѣжище для малодушныхъ боящихся жизни людей, — то какъ же оправдать нашу современную жизнь? Гдѣ правда?»

И, дѣйствительно, какъ-то хочется найти отвѣтъ на вопросъ: нужны ли человѣчеству такіе монастыри и зачѣмъ? Если даже и радуется монахъ, нашедшій здѣсь свое мѣсто и призваніе, то допустимо ли, чтобы въ наше время страданій, борьбы и несправедливости сотня человѣкъ заперлась въ четырехъ стѣнахъ для молитвы и созерцанія? И даже, если это героизмъ, то не справедливѣе ли потребовать, чтобы такое подвижничество было перенесено въ міръ, чтобы эти люди, служа Богу, служили бы своимъ ближнимъ, а не покидали ихъ для удовлетворенія личныхъ духовныхъ наклонностей? Не есть ли жизнь трапписта выраженіе крайняго духовнаго эгоизма, занятаго въ первую очередь спасеніемъ собственной души?

По поводу такихъ вопрошаній престарѣлый, мудрый игумень Sept-Fons (его заслугой въ большой степени является высокій уровень этой обители) рассказываетъ о Филиппѣ-Августѣ: когда разразилась буря и корабли, на которыхъ онъ со своими крестоносцами плылъ къ Святой Землѣ, стали тонуть, Филиппъ-Августъ обратился къ воинамъ съ слѣдующими словами: «Друзья, сейчасъ 1 ч. ночи, скоро станутъ на молитву сыны св. Бернарда въ Клэрво; игумень общалъ мнѣ молиться о насъ. Не можетъ быть, чтобы во время этой молитвы мы погибли!» Скоро буря утихла, Филиппъ-Августъ и его спутники были спасены.

Кто соприкоснулся съ молитвенной жизнью траппистовъ, не можетъ не почувствовать, что Sept-Fons это одинъ изъ аккумуляторовъ той сверхъестественной энергіи, которой часто, сами того не подозревая, мы держимся въ міру.

Недопустимо называть эгоизмомъ неустанное молитвенное дѣланіе, жертвенную любовь и покаяніе, которымъ посвящаютъ себя монахи для стяжанія обильной благодати на ближнихъ и дальнихъ, на семьи и народы. Для христіанства, для котораго человѣчество является однимъ соборнымъ тѣломъ, должно быть ясно, что духовныя достиженія части его благотворно отражаются на цѣломъ! Кто знаетъ, не эти ли очаги молитвы являются громоотводами въ часъ гнѣва Божьяго!

По словамъ папы Пія XI, посвятившій себя молитвѣ и покаянію, больше дѣлаетъ для царствія Божьяго въ душахъ людей, нежели дѣлающій добрыя дѣла. Ибо нѣтъ дѣла важнѣе и выше молитвеннаго дѣланья! Не Марѳа, а Марія избрала благу часть.

Скромному русскому студенту, побывавшему въ Sept-Fons, лучше всего удалось простыми искренними словами въ письмѣ къ игумену выразить впечатлѣніе, выносимое изъ этого монастыря. «Въ вашемъ монастырѣ, пишетъ онъ, мы слышали біеніе Сердца Спасителя!»

А. Глазбергъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Georges Gurvitch Ancien professeur à l'Université Russe de Prague, ancien chargé de cours à l'université de Petrograd, docteur ès-lettres. L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII-e siècle jusqu'à la fin du XIX-e siècle. Préface de Louis Le Fur, professeur à la Faculté de Droit de Paris, Membre de l'Institut de Droit International. Recueil Sirey. Paris. 1932. IX + 710 pp.

Работа Гурвича представляет собою цѣннѣйшій вкладъ въ науку. Это настоящая *summa iurisprudentiae*, цѣнность которой совершенно не зависитъ отъ того, будутъ ли приняты читателемъ выводы и рѣшенія автора. Безъ этой книги сейчасъ совершенно невозможно обойтись тому, кто хочетъ высказывать обоснованныя и компетентныя сужденія въ области социальнаго вопроса, въ сферѣ проблемъ власти и права. Никогда не спускаясь до уровня публицистики, оставаясь подлиннымъ изслѣдованіемъ по исторіи философіи права и построеніемъ собственной системы категорій права, работа эта однако касается самыхъ жгучихъ проблемъ современности: конфликтовъ между диктатурой и принципомъ самоуправленія, между властью и правомъ, между обществомъ и государствомъ. Русская религіозная мысль, ставящая проблему возможности христіанской культуры, сталкивается сейчасъ съ вопросомъ объ отношеніи церкви и государства; она должна выбирать между этатизмомъ и антиэтатизмомъ. Какое отношеніе къ власти, къ праву и государству, къ социальному вопросу, вытекаетъ изъ идеи *соборности*? Такова центральная проблема.

И вотъ, вдумываясь въ построенія автора, мы неожиданно убѣждаемся, что онъ воодушевляется тѣмъ самымъ идеаломъ свободной и безвластной *соборности*, который съ такою силою проповѣдывалъ Хомяковъ (ср. 62). Я всегда утверждалъ въ своихъ лекціяхъ и писаніяхъ, что христіанство имѣетъ свою собственную формулу справедливости, соответствующую идеѣ *соборности*; эта формула есть *равноцѣнность индивидуума и всеобщности*, равноцѣнность личности и общины. Христіанская *соборность* требуетъ одновременно *персонализма и универсализма*.

Вотъ эту формулу справедливости нашъ авторъ принимаетъ (98) и кладетъ въ основу, не указывая спеціально, что это формула христіанская. Для насъ однако ясно, что внѣ христіанства и до христіанства такая формула невозможна. Она такъ-же *парадоксальна*, какъ само христіанство, и большинству такъ-же непонятна

и недоступна. До христiанства справедливостъ состояла въ служенiи цѣлому, въ подчиненiи государству, въ поглощенiи личности общиной. Формула Кайяфы является классической: лучше одному человѣку умереть, чѣмъ всему народу погибнуть! Совершенно такъ же думалъ Платонъ и такъ же думаетъ современный коммунизмъ. Но по этой формулѣ былъ казненъ Сократъ и былъ распятъ Христосъ. И христiанство ее не принимаетъ. Но принятiе христiанской формулы *равноцѣнности личности и общины* ко многому обязываетъ и прсжде всего къ отрицанiю коммунизма и индивидуализма; къ отрицанiю капитализма и элитизма. Всѣ эти выводы едѣланы авторомъ и проведены съ большой строгостью.

Въ опредѣленiи путей къ рѣшенiю социальнаго вопроса, въ проблемѣ взаимоотношенiя церкви и государства, государства и международного общенiя, авторъ стоитъ на точкѣ зрѣнiя антиэлитизма, на точкѣ зрѣнiя крайняго противопоставленiя *общества и государства*, причемъ всѣ симпатiи автора — на сторонѣ самоорганизующагося общества противъ властно-организующаго государства. Изъ всѣхъ формъ властвованiя только демократiя оцѣнивается положительно, ибо она сама построена на принципѣ самоорганизации, на принципѣ самоуправленiя. Можно сказать, что книга во всѣхъ отношенiяхъ идетъ наперекоръ моднымъ теченiямъ «тоталитарнаго» государства, диктатуры пролетариата, фашизма, идеократiи. И это дѣлаетъ ее особенно актуальной, одинаково необходимой для противниковъ и сторонниковъ этихъ идей. Вѣдь мы переживаемъ сейчасъ мировое столкновение двухъ юридическихъ концепцiй и двухъ политическихъ системъ, и кому принадлежитъ будущее — и ближайшее и отдаленное — это еще неизвѣстно. Религиозно-этическая идея христiанскаго персонализма и свободной соборности, юридическая идея самоорганизующихся общенiй, независимыхъ отъ государства, имѣютъ за собою великую традицiю, представленную величайшими философами и юристами, традицiю, захватывающую какъ разъ наиболѣе творческiе умы новѣйшаго времени, и творчески устремленную въ будущее. Эту традицiю развертываетъ, показываетъ и развиваетъ нашъ авторъ. Здѣсь нѣтъ ничего произвольнаго и выдуманнаго. Жизнь создавала всегда и будетъ создавать множество автономныхъ, самопроизвольно возникающихъ общенiй и союзовъ, опирающихся не на вслѣдiя государственной власти и не на индивидуальное, «частное» право входящихъ лицъ. Къ такимъ общенiямъ относится прежде всего Церковь и международное общенiе. Но ихъ число продолжаетъ возрастать по мѣрѣ развитiя дифференциаци и интеграци общества. Сюда относятся: лига нацiй, международная организацiя труда, синдикаты, професiональные союзы, кооперативы, паритарныя организацiи рабочихъ и предпринимателей, производителей и потребителей и вообще все это непрерывно возрастающее множество объединенiй, выражающихъ собою «социализацiю безъ элитизацiи». Изъ великихъ юристовъ Гирке всего болѣе понялъ и оцѣнилъ зтотъ процессъ самоорганизующихся общенiй, какъ процессъ возростанiя культуры. Именно Гирке впервые притомъ понялъ, что старыя категорiи индивидуальнаго частнаго права и публичнаго права господства не могутъ охватить и объяснить этихъ образованiй. Нужна новая юридическая категорiя: *Genossenschaftsrecht*. «Социальное право» есть дегерманизированное выраженiе зтой категорiи. Но Гурвичъ чрезвычайно расширяетъ ее значенiе: «Социальное право» существуетъ вездѣ, гдѣ совершается процессъ интеграци общенiя, процессъ самосозиданiя какой-либо общины, процессъ сознательно-организованный, или без-

сознательно-стихийный. Такъ, игра, спортъ, танцы, оркестръ, клубъ, культурная лига, ученое общество, религіозная конгрегация, банкъ, фабрика — всѣ эти виды общенія имѣютъ свое «соціальное право» (63). Здѣсь авторъ принимаетъ то чрезвычайное расширение сферы права, которое вводитъ Петражицкій со своей идеей «интуитивнаго права» и «императивно-атттрибутивной» функціи права, — и принимаетъ на нашъ взглядъ правильно: *ubi societas, ibi ius sociale*. Однако, спрашивается, какое-же право не есть «соціальное право»? Отвѣтъ дается такой: Это 1, индивидуальное право, связывающее отдѣльныхъ частныхъ лицъ между собою правоотношеніями гражданскаго права и 2), это право господства, право власти, напр. государственное право. «Соціальное право» не есть ни координація атомистически разрозненныхъ индивидуумовъ посредствомъ, напимѣръ, договоровъ, — ни субординація индивидуумовъ единой власти; «соціальное право» есть первичная интеграція, впервые созидаящая всякое общеніе. Общеніе нельзя создать изъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, связывая ихъ правоотношеніями; его нельзя создать и велѣніемъ власти, правоотношеніями подчиненія. Такова основная идея автора: существуетъ соціальное право, индивидуальное право и властное право. Эти три рода права стоятъ рядомъ въ единой классификаціи.

Здѣсь лежитъ наше главное возраженіе: если вѣрно, что *ubi societas, ibi ius*, то это значитъ, что «соціальное право» лежитъ въ основѣ всякаго права, и индивидуальнаго и властнаго. «Соціальное право» есть основная категорія права, ибо она впервые дѣлаетъ возможнымъ («условіе возможности» Канта) общеніе. Созиданіе общенія, соединеніе *всѣхъ воедино*, созиданіе конкретной всеобщности — это есть сущность права. *Правовое всеединство* есть сущность права. Когенъ былъ правъ, утверждая, что безъ категорій всеобщности и конкретной системы нельзя понять права (и нашъ авторъ справедливо на него ссылается). Но категорія правового всеединства, категорія общины, *societas, κοινονία, commune, Gemeinde, Genossenschaft, Gesamtperson* — все еще остается неосознанной и нераскрытой въ своей сущности, несмотря на вѣковую работу философовъ и юристовъ. Тѣ, кто мыслятъ въ привычныхъ категоріяхъ римскаго правового индивидуализма, или въ категоріяхъ господства и подчиненія, этой категоріи схватить и понять не могутъ — въ этомъ нашъ авторъ вполне правъ. Что такое община, правовое всеединство — организмъ, или личность? Лучшие философы права и социологи не могли обойтись безъ этихъ категорій для анализа сущности соціальныхъ единствъ. Фихте, Краузе и Гирке говорятъ объ «органическомъ цѣломъ», объ «организмѣ свободы», о «духовно-нравственномъ организмѣ», о *Gesamtperson*; и въ наши дни Шелеръ поддерживаетъ понятіе *Gesamtperson*. Есть значитъ что-то въ правовомъ всеединствѣ, общее съ организмомъ и съ личностью. И все-же мы должны сказать, что искомая категорія не есть ни организмъ, ни личность. Мы имѣемъ здѣсь иную, высшую категорію. Опредѣляя искомое «духовное» всеединство, какъ организмъ, или личность, мы теряемъ ту формулу справедливости, которую признали выше: организмъ и личность *цѣлнѣе* своихъ органовъ и структурныхъ моментовъ и подчиняютъ ихъ себѣ, чего нельзя сказать о соціальномъ цѣломъ. Теорія организма и единой личности ведетъ къ «Левіафану» и уничтожаетъ самоцѣнность индивидуальнаго лица. Въ этомъ мы вполне солидарны съ нашимъ авторомъ. Но наше опредѣленіе искомой категоріи — другое: правовое всеединство есть *организация*, сущность права въ его *организующей силѣ*. Всякое

право организуетъ и всякая организація есть всеединая конкретная система. Въ этомъ сходство съ организмомъ. Но различіе въ томъ, что здѣсь «царство свободы», а не природы; сфера духа и творчества: организація есть творчество и изобрѣтеніе, а организмъ не изобрѣтается. Съ другой стороны, организація предполагаетъ личность и возможна лишь между личностями, и однако не есть единая личность (Gesamtperson), а есть взаимодействие личностей. Юридическое лицо съ философской точки зрѣнія есть фикція, ибо лица-то именно здѣсь нѣтъ. Но фиктивное понятіе здѣсь введено для обозначенія реальности — X, и эта реальность есть организація. Конечно одинъ терминъ ничего не опредѣляетъ; чтобы его оправдать нужна цѣлая система низшихъ подчиненныхъ категорій, которую мы не можемъ здѣсь дать. Но главное возраженіе мы должны отклонить. Нашъ авторъ говоритъ вслѣдъ за Гирке и многими другими: существуютъ *неорганизованное* право и *неорганизованное* общеніе, и даже въ основѣ каждого организованнаго права и общенія всегда лежитъ неорганизованное, какъ его подпочва. Мы отвѣчаемъ: въ основѣ каждой сознательно-раціональной организаціи лежитъ безсознательно-интуитивная организованность, въ основѣ каждого сознательнаго творчества лежитъ безсознательное творчество, въ основѣ коллективнаго сознанія лежитъ коллективное безсознательное. Безъ него, мы не можемъ понять подсознательное единство общины. Отождествленіе *организующей активности* съ раціональной сознательной активностью ни на чемъ не основано и противорѣчитъ современной психологіи. Существуетъ «неорганизованное право» въ томъ смыслѣ, что его нормы не фиксированы въ раціональныхъ статьяхъ закона и его правообразование не опредѣлено нормами компетенціи «законодательной власти», но такое «неорганизованное» интуитивное право есть *организующее право*, ибо другого права нѣтъ: его функція есть организація, она есть сущность и смыслъ права. Примѣры автора особенно ярко подтверждаютъ нашу категорію: оркестръ, танцы, хоръ, игра, клубъ, спортъ — есть организація, а всякая организація организуется при помощи императивно-аттрибутивныхъ нормъ, сознательно-формулированныхъ, или безсознательно-угаданныхъ. *Ритмъ* есть особенно яркій примѣръ безсознательной нормы. Организація требуетъ ритмичности и социальная жизнь есть особый сложный ритмъ. Не только неорганизованнаго общества не существуетъ, но даже неорганизованной толпы не существуетъ. Какъ-только толпа начинаетъ *дѣйствовать совместно*, она самоорганизуется, и чаще всего этимъ древнѣйшимъ и примитивнѣйшимъ способомъ: она выставляетъ вожака, «вождя» и организуетъ повиновеніе (ср. 24). Съ нашей точки зрѣнія *властная организація* есть самая несовершенная форма организаціи, она возникаетъ изъ войны и для войны, но она организуетъ; и многіе думаютъ, что никакая организація безъ власти обойтись не можетъ. Въ этомъ смыслѣ, при всемъ сочувствіи къ его тенденціямъ и оцѣнкамъ, мы не можемъ согласиться съ нашимъ авторомъ въ томъ, что въ основѣ *демократическаго* государства лежитъ социальное право, а въ основѣ всякаго другого государства — нѣтъ. Диктатура и «вождизмъ» тоже основаны на социальномъ правѣ, на особомъ правосознаніи демоса, иногда на стихійно выраженной волѣ народа къ такой формѣ организаціи. Въ этомъ смыслѣ парадокса Н. А. Бердяева, что фашизмъ и гитлеризмъ есть демократія. Въ этомъ смыслѣ римской теоріи, обосновывавшей власть цезарей на волѣ народа, на общественномъ договорѣ. Социальное право существуетъ и здѣсь, только какое социальное право? Раз-

въ существуетъ только справедливое социальное право и только совершенная организація? Диктатура конечно противорѣчитъ идеѣ христіанской справедливости, какъ мы ее опредѣлили, она противорѣчитъ тѣмъ формамъ совершенной но хрупкой организаціи, которая соотвѣтствуетъ мирной культурѣ, но она можетъ прекрасно выражать плебейское правосознаніе народа, который организуется «для корысти и для битвъ», который склоненъ понимать идеальную организацію, какъ казарму.

Соціальное право не есть, такимъ образомъ, одинъ изъ трехъ видовъ права, стоящихъ рядомъ: координація, субординація и интеграція, а есть фундаментальная категорія всякаго права. При такомъ пониманіи огромное историческое и систематическое изслѣдованіе о «соціальному правѣ» не проигрываетъ, а безконечно выигрываетъ. Ни одинъ юристъ не можетъ сказать: мнѣ не нужно «соціального права», мнѣ достаточно классическаго частнаго и государственнаго-публичнаго права; или: я не считаю «соціальное право» настоящимъ правомъ. Такъ сказать нельзя, ибо социальное право, какъ принципъ самоорганизаціи, есть фундаментальная категорія права: только на основѣ и въ предѣлахъ организованнаго общественнаго цѣлаго возможны частно-правовыя отношенія отдѣльныхъ субъектовъ (собственность и договоры) и публично-правовыя отношенія властвованія.

То вниманіе и искусство, съ какимъ авторъ анализируетъ въковую работу мысли вокругъ этой центральной категоріи права вызываетъ изумленіе. Главы о Лейбницѣ, о Прудонѣ, о Краузе и Гирке, о Дюги, Оріу и наконецъ о послѣднихъ современныхъ исканіяхъ читаются какъ увлекательный романъ. Но только наше пониманіе истиннаго смысла «сюжета» позволяетъ назвать это изслѣдованіе — *summa iurisprudentiae*.

Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ .

B a s i l M a t h e w s John R. Mott. World citizen. New York and London 1934. Rp. 454.

Д-ръ Джонъ Р. Моттъ принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ людей послѣднихъ десятилѣтій. Въ его разнообразной и исключительно продуктивной дѣятельности не знаешь, чему больше удивляться — его организаціонному дару или его подлинно вселенскому строю души, его широтѣ и пророческимъ интуиціямъ или силѣ его глубокой вѣры. Тѣ, кто имѣли возможность близко видѣть д-ра Мотта, знаютъ хорошо, какимъ даромъ обаянія владѣетъ онъ. Печать Божьяго избранія и благословенія легла на его работу, и за кипучей и неутомимой его энергіей такъ часто ощущается вѣяніе подлиннаго вдохновенія. Д-ръ Моттъ — признанный вождь такъ называемой зкуменической работы, всегда и во всемъ несущій за собою духовную настроенность, заражающую другихъ. Намъ, православнымъ, д-ръ Моттъ особенно близокъ и по тому исключительному вниманію, я бы сказалъ — благоговѣнію, съ какимъ онъ относится къ Православной Церкви, и ко всему тому, что онъ дѣлалъ и дѣлаетъ для сближенія западнаго христіанства съ Православіемъ.

В. Mathews, близко знающій д-ра Мотта, посвятилъ ему большую и интересную книгу. Передъ читателемъ какъ живой встаетъ образъ д-ра Мотта въ разные періоды его жизни. Особенно интересно читать главы, посвященныя юности и ранней молодости

Мотта. Ничто, рѣшительно ничто не предвѣщало тогда мірового значенія его, а между тѣмъ уже въ молодые годы въ характерѣ Мотта обнаруживаются черты, столь ярко сказавшіяся у него въ послѣдніе годы. Удивительной цѣлостностью и глубиной, прозорливостью и умѣніемъ находить правый путь отличался Моттъ уже въ ранніе годы и потому такъ рано онъ сталъ авторитетомъ среди молодежи. Не задаваясь слишкомъ широкими планами, но всегда вѣрный своему чутью, своему исканію конкретной правды, Моттъ рано выходитъ на арену міровой работы. Все это описано у Mathews не только съ большимъ даромъ изображенія, но и съ настоящимъ «вчувствованіемъ» въ внутренній міръ Мотта. Особенно важно то, что чувство мѣры никогда не покидаетъ Mathews: его изложеніе не грѣшитъ сентиментализмомъ, не похоже на олеографію, но тѣмъ ярче и ближе встаетъ образъ Мотта.

Страницы, посвященныя обзору встрѣчъ Мотта съ представителями Православія, не принадлежатъ къ числу лучшихъ. Авторъ слишкомъ много ударенія ставитъ на чисто внѣшнихъ фактахъ, внутрсній смыслъ которыхъ остается нераскрытымъ въ книгѣ. Самыя цѣнныя и плодотворныя стороны въ работѣ д-ра Мотта для Православія остались внѣ поля зрѣнія автора... Несмотря на это книга Mathews заслуживаетъ того, чтобы быть прочитанной. Образъ Мотта и въ книгѣ вдохновляетъ...

В. В. З ѣ н ь к о в с к і й .

Eine heilige Kirche. 1934. 4. I-3 (Январь-Мартъ *).

Новый журналъ, издаваемый неутомимымъ Fr. Heiler'омъ, замѣняетъ прѣжнихъ два изданія — «Hochkirche» и «Religiöse Bescnnpung». Такова ужъ судьба современной Германіи, что духовная жизнь въ ней сжимается, часто и вовсе прерывается. Новый журналъ Heiler'а составленъ съ большимъ мастерствомъ, заключая въ себѣ рядъ превосходныхъ статей. Но извѣстная печать приспособленія къ новому режиму, увы, чувствуется и здѣсь. Особенно странной является статья самого Heiler'а, посвященная такъ называемому Deutsche Glaubensbewegung (теченію, идущаго гораздо дальше такъ называемаго Deutsche Christen въ извращеніи религіозныхъ идей, въ сознательномъ антихристіанствѣ). Heiler посвящаетъ много страницъ защитѣ идейнаго вождя этого теченія Prof. Haueg, не замѣчая того, что его защита оборачивается въ обвиненіе противъ него самого. Въ общемъ первая книга журнала составлена очень удачно; всюду большая освѣдоимленность, широта — и только дружескіе жесты въ сторону D. Glaubensbewegung раздражаютъ и удивляютъ читателя.

В. З.

*) Нѣкоторое противорѣчіе въ оцѣнкѣ Гейлера С. и В. З. объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что авторы имѣютъ ввиду разные изданія Гейлсра. Но, очевидно, есть противорѣчіе въ поведеніи самого Гейлера.

